التراث العربي

مجلة فصلية تصدر عن اتحاد الكتاب العرب ـ دمشق

العدد : ١٧ محرم ١٤٠٥ تشرين الاول «اكتوبر» ١٩٨٤ السنة الخامسة

يز

التراث العربي

مجلة فصلية تصدر عن اتحاد الكتاب العرب - دمشق

العدد : ١٧ - محرم ١٤٠٥ هـ تشرين الأول « اكتوبر » ١٩٨٤ السنة الخامسة

ترسل المواد والمراسلات الى العنوان التالي :
اتحاد الكتاب العرب ، مجلة التراث العربي ، دمشق ، ص.ب : ٣٢٣٠ - ☎ ٨١٦٢٩٩ - ٨١٦٣٢٩

الاشتراك السنوي

٣٦ ل.س للأفراد والدوائر الرسمية داخل القطر

٦٠ ل.س أو ما يعادلها للبلدان العربية مع أجور البريد

٨٠ ل.س أو ما يعادلها للبلدان الأجنبية مع أجور البريد

■ الاشتراك يرسل حوالة بريدية او شيكا او يدفع نقدا الى : (محاسب مجلة الموقف الادبي)

المحتـــويـــات

تحية

أنهت مجلة التراث العربي عامها الرابع في سعي متواصل الى تاكيد الذات ، والتمايز ، واحداث تأثير حيوي في ثقافة العصر ، وتحقيق الأهداف التي أنشئت من أجل تحقيقها ، وهي في ذلك كله لم تتوقف عن التقدم • ونستطيع اليوم أن نجد لهذه المجلة مكانة مرموقة بين المجلات العربية وغير العربية المعنية بالتراث العربي ، كما نجد عدداً كبيراً من المهتمين بها والباحثين عنها والمتملقين بصدورها ، فضلاً عن أنها دخلت معظم المكتبات ومراكز البحث المتخصصة •

واذا كانت ، عبر السنوات الأربع التي انقضت على صدور العدد الأول من أعدادها لم تحقق كل أهدافها المعلنة ، فلأن الكائن لا يستنفد أغراض وجوده في جزء يسير من عمره ، من جهة ، ولأن تلك الأهداف لها طابع الاستمرار والتجدد الدائم من خلال التفاعل مع الحياة الثقافية وتطلعات الأجيال من جهة أخرى ، وهي ليست وقفا على مجلة واحدة يمكن أن تتكفل وحدها بذلك •

□ **تابـع تحيــة :**

ان مجلتنا التي نعتز بما حققته حتى الآن، مدعوة الى تحقيق مزيد من التواصل مع الأجيال الجديدة ، والى اقامة حوار وعلاقة أكثر حيوية بينها وبين تلك الأجيــال من جهــة وبين الأجيــال والتراث من جهة أخرى • ذلك أن أهم الأهداف التي أنشئت من أجلها هي اقامة جسور التواصل على أفضل وجه ، والقاء نظرة عصرية على تراثنا من شأنها أن تبرز بعض ما فيه من حيويــة وقدرة على التجدد تغريان بالعودة اليه والاستزادة من مناهــله واستلهامه ، ليكون أجلى سمات هويتنــا القوميــة وشخصيتنا الثقافية ، وأصلب مقوم من مقومات المواجهة لأشكال وأنـواع الغزو الذي تتعرض له ثقافتنا •

ان مجلة التراث العربي ستبقى عند حسن ظن أولئك الذين وجدوا فيها ضالة ينشدونهــا ، وستفتح صــدرها لكل انتــاج تتوافر فيه الجدية والجدة • وهي اذ تدعو كل باحث مهتم بتراثنا العربي وبدوره الحضاري الى الاسهام في مسيرتها ، لتشكر كل أولئك الذين أسهموا في تحقيق وجودها بما قدموه لها ، والذين بذلوا جهوداً مستمرة بصمت كي تكون المجلة الثقــة ولتبقى •

علي عقلة عرسان

أصول حقوق الإنسان في التشريع الإسلامي

ومدى أثرها في العلاقات الدولية

د. محمد فتحي الدريني

منهج البحث ـ مفصلاً وموجهاً

مقدمة :

أ ـ مصادر التشريع الاسلامي هي مصادر الحقوق والحريات العامة ، وليس ذات الانسان بحكم جبلته على ما ذهبت اليه الفلسفة الفردية •

ب ـ الانسان ـ بمقتضى التشريع الاسلامي ـ هو انسان « التكليف والمسئولية » قبل أن يكون صاحب حق وحرية •

جـ ـ مبدأ « المسئولية » في الاسلام ، أساسه العدل القائم على مبدأ المساواة فيها ، دنيا وأخرى ، بحيث لا يعفى منها أحد ، ولو كان نبيا مصطفى •

د ـ نظرية الحرية ـ بما نشأت عن التشريع الاسلامي نفسه ـ يستلزمها التكليف ، تدعيما لها ، اذ لا تكليف بلا حرية ، لكنها حرية مسئولة ، عن الذات ، وعن الغير من الأفراد والأمة على السواء ، وأنها لم تكن صدى للتطور في التفكير السياسي ، حيث ابتدعت تقييدا لسلطة الحكم المطلق ، بل نشأت في الاسلام منذ أن أنزل تشريعه على الارض وحيا •

☐ أولا : موضوع البحث :

ـ حقوق الانسان في الاسلام ، ذات مفهوم انساني واجتماعي ، واقتصادي ، وسياسي ، بعضها من أعظم مقاصد التشريع قوة ، وأعلاها مرتبة ، كحق الحياة ، لكونها في مستوى « الضروريات » وبعضها من المقاصد التي لا تنفك الحاجة الانسانية

الماسة اليها ، بحيث اذا لم تتوفر كان الضيق والحرج والمشاق غير المعتادة ، وضنك الحياة ، وهذه وتلك ، من النظام الشرعي العام الثابت ، مما لا يجوز الغاؤه او مصادرته ، أو العمل على خلافه •

ونتناولها بالبحث على الوجه التالي :

أ ـ حفظ النفس (حق الحياة) ومدى اعتباره في التشريع الاسلامي •

ب ـ حق الحياة هو ـ على التحقيق ـ حق وواجب معاً ، أي « حق وظيفي » بمقتضى « صريح النصوص •

جـ ـ عنصر الواجب والالزام فيه ، مستمد من طبيعة رسالة التكليف ذات « النزعة الجماعية » السائدة فيها ، فضلا عن ارسائها أصول « الحق الفردي » بما هو عنصر جوهري في « القيمة المحورية » التي يدور عليها التشريع الاسلامي كله •

د ـ حقوق الانسان التي تقررت في الاعلان العالمي بوجه خاص ، وفيما سبقه من المواثيق الدولية ، تفتقد « عنصر الالزام » مما جعلها جوفاء بلا معنى ، وصورية بلا مضمون عملي •

هـ ـ الحريات العامة ـ في التشريع الاسلامي ـ انما شرعت ، لتكون سبلا ووسائل عملية ، للتمكين من تحقيق المقاصد الأساسية التي لا بد منها لقيام كل مجتمع انساني ، حيثما كان ، وفي أي عصر وجد ، وتتصل بها اتصال الوسيلة بالغاية ، فكانت مصادرتها أو الافتئات عليها ، نقضا لتلك المقاصد الأساسية العليا التي تنهض بالمستوى الانساني للمجتمع البشري ، فضلا عن أن تنكبها واعتسافها من قِبَل ذي الحق ، ابان ممارسته له ، يلغي مشروعيته ، ويثير مساءلته •

و ـ عنصر الواجب في مفهوم الحق الفردي ـ في الاسلام ـ يلغي معنى الأثرة فيه ، والاستئثار المطلق في التصرف في سلطاته ، ليجعله ذا « وظيفة اجتماعية » ترعى حق الغير ، من الأفراد والمجتمع ، بل والانسانية بعامة ، بما تنهض بالتكافل العام الملزم في سائر وجوه الحياة ومطالبها ، بوازع الدين ، ومؤيد السلطة في الدولة ، مما لا قيام للحياة الانسانية في بنيانها المادي ، ووجودها المعنوي الأمثل ، الا به •

ز ـ التشريع الاسلامي لا يحيل الحق الفردي كله الى « وظيفة اجتماعية » بحيث يغدو مجرد « مركز قانوني » يعمل صاحبه للصالح العام ، دون مصلحته الخاصة المباشرة والحالة ، لأن هذا الغاء للحق واقعا ، ونسخ لشخصية الفرد بما يحول دون تحقيق ذاته ، ولكنه يضمنه المعنى الفردي والاجتماعي معا ، توفيقا بين الحقين ، واقامة للتوازن بينهما ، ونأيا عن الغلو والتطرف ذات اليمين أو ذات الشمال •

ح ـ اتصال حقوق الانسان بالتكليف الملزم ، والقائم على عنصر عقدي حقيقي راسخ ـ سبلا عملية ، وكفالة لتحقيق المقاصد الأساسية للمجتمع الانساني ، في أي بيئة ، او عصر وجد ـ يجعل من تلك الحقوق ـ على تنوع موضوعاتها ومتعلقاتها ـ استجابة

عملية وواقعية لما تقتضيه كافة عناصر الفطرة الانسانية ، دون اهمال أو تجاهل لاي منها ، فضلا عن انها تصبح سجايا نفسية ، وروحية ، اثرا لعقائد الاسلام ، وتعاليمه ، وتوجيهاته ، قبل ان تكون قواعد دستورية •

ط ـ الانسان ـ بمقتضى النظر الشرعي ـ لم يُخلق حُراً ، وانما خُلق ليكون حُراً ، لانه قبل الشرع لم يكن شيئا مذكوراً ، بل كان مسوقا بنوازع الهوى ، والغرائز الأولية السليقية ، مما جعله لَقىً مضيعًا ،ولكنه ، بالتكليف والمسئولية والتكليف تشريف بما يستلزم الحرية ، يوجهها ويدعمها وينسق فيما بينها عند التعارض ـ اصبح ذا قدر وشان ، بصريح نص الكتاب العزيز ، فضلا عما يشهد لذلك من الواقع التاريخي •

س ـ الحقائق الوجودية التي تقوم عليها حقوق الانسان في هذا التشريع العظيم ، ماثلة في « الكون ، والحياة » ومن أصلها :

١ ـ مركز الانسان في هذا الكون سيداله ، ومتصرفا في موجوداته ، واجواز فضائه ، بمقتضى مبدأ التسخير لما في السموات والأرض للانسان ، بصريح النصوص •

٢ ـ اعداده اعدادا فطريا خاصا ، ظاهرا وباطنا ، جسدا ، وروحا ، وعقلا ، ووجدانا ، واستطاعة ، وارادة حرة ، وعلى تقويم خاص دقيق ومُحكم ، تقتضيه امكانية انفاذ أمانة التكليف ، وتعمير الكون ، كفاءة وقوة واقتدارا ، بما أودع فيه من طاقات عقلية ووجدانية وروحية لا حدود لها ، على ما هو واقع ومشهود •

٣ ـ استخلافه في الأرض ، استخلافا واقعيا لا وهميا ، ومفضلا على سائر الخليقة ، بحكم فطرة التكوين •

ك ـ اختلاف الألوان ـ في فلسفة هذا التشريع ـ لا تاثير لها على حقوق الانسان ، انتقاصا ، أو اهدارا ، ومصادرة ، لأن الاختلاف اللوني في البشرة أثر من آثار القوة المودعة في تقويم الفطرة الانسانية نفسها ، تمكينا لها من التكيف والتجاوب مع البيئات المنثورة على وجه الأرض ،على تباينها موقعا ومُناخا ، مما لا كسب له فيه ولا خيرة في ايجاده ، بل لا قِبَلَ له به ، فلا يصلح بالتالي سببا معقولا و مشروعا أن يتخذ أساسا للتمييز والتفاضُل ،يسوغ سلبه حقوقه وحرياته ، أو استضعافه واستغلاله وقهره ، بحكم اللون أوالعنصر •

ل ـ جماع حقوق الانسان ، أيا كان لونه ،وحيثما كان موقعه ، مبادىء ثلاثة :

ـ الحرية (بجميع وجوهها وانواعها)•
ـ العصمة •
ـ الملكية •

م ـ أهم المآخذ على الفلسفة الفردية •

ن ـ المصلحة الفردية التي شرع الحق ، اوالحرية من أجلها ـ في التشريع الاسلامي ـ لا تقف عقبة في سبيل الصالح العام ، ولايسوغ أن يكون التصرف في الحرية او الحق الفردي منشأ للاضرار بالمصلحة العامة ،لان هذا شر كبير ، بل جريمة كبرى نصت عليها اي القرآن الكريم ، والسنةالصحيحة الثابته ، ولا سيما في حكم الاحتكار ، كيلا تحول دون تقدمها، وازدهارها ، بلجعل تحقيق هذا ، من « الوظيفة الاجتماعية » للحق والحرية ، ومناطا لمشروعية استعماله بادائها ، وبما وضع في هذا التشريع من قواعد التوفيق والتنسيق بينهما ، وعلىأساس من قانون « التوازن » الذي يصون الحق والمصلحة ، كلهيما ، دون محاباة ، أوتطرف •

ص ـ المعنى الفردي الأناني الخالص للحقأو الحرية بما يوجب التصرف المطلق في ممارستهما ، ويحول بالتالي دون أداء« الوظيفة الاجتماعية » المؤصلة عنصراً جوهرياً في مفهوميهما ، ليس أصلا منأصول الاسلام ، لخلّوه من المقوم الاجتماعي والانساني •

ع ـ « المصلحة العامة » هي أساس الالتزامالسياسي في الدولة ، والتصرف في شئونها ، « التصرف على الرعيه منوط بالمصلحة »بل هي اساس الولاية العامة بصريح النص القاضي بالمسئولية عن الرعية ، صونالحقوق والحريات ، وتوفيقا بين سلطة الحكم، وحرية المحكوم •

☐ ثانيا : أثر اصول حقوق الانسان ـ في التشريع الاسلامي ـ على العلاقات الدولية :

آ ـ حقوق الانسان ـ في التشريع الاسلامي ـ تقوم على أساس التفسير الموضوعي والواقعي للمعنى الحقيقي الكامل للانسان العام ، حيثما كان ، بحكم وحدة الفطرة الانسانية ، وفي ضوئه تحددت طبيعةالعلاقات في مبادىء تشريعه الدولي ، سلما وحربا •

ب ـ تحديد معنى الانسان الذي اصطنعهأساطين الفلسفة والسياسة ، وقادة الحروب ، ممن أعلنوا حقوق الانسان ، ابّان الثورة الفرنسية في الماضي ، حتى الاعلان العالمي في منتصف هذا القرن ، وفي صورة ميثاقدولي لأول مرة ، واثره على العلاقات الدولية، وموقف الاسلام منه •

ج ـ افسادهملحقيقةالعدل الدولي، ومماافضىاليه من تقويض دعائم السلم العالمي في أوائل هذا القرن ـ صدى للتحوير والتزييففي معنى الانسان ـ مؤشر قوي على مدى صحة حقائق الثقافة ، وانسانيتها ، فيمراكز العلم في جامعاتهم ، فضلاً عن النفاق الدولي المبيّت في نفوس من أعلنواللانسان حقوقه في منتصف هذا القرن •

د ـ العدل الدولي في السياسة الخارجية فيالاسلام ، وفي علاقاته الدولية ، ولا سيما في الحرب ، ليس منوطاً بالقوة دون الضعف، ولا بالغالب دون المغلوب •

هـ ـ القوة بجميع وجوهها ـ في منطق الاسلام ـ سند للحق والعدل ، لأنها مقيدة بما استقر في القرآن الكريم من «البيّنات»التي نهضت بهما ، فضلا عما اشتملت عليه من القيم الانسانية الخالدة ، مما لايستقيم امر المجتمع البشري في مستواه الانساني بدونها •

و ـ الاختلاف في الألسنة والألوان والأجناس، مدعاة الى التعاون الانساني في دائرة البر العام ، بالنص القرآني الصريح ، وهذااصل حضاري عتيد من أصول العلاقاتالدولية في الاسلام •

ز ـ أرسى الاسلام « حرية الدين » اصلاعقائديا وتشريعيا معا ، كيلا يكون الاختلاف الأبدي فيه ، عقبة في سبيل تحقيقسياسته في العدل الدولي ، والاصلاح العالمي •

ح ـ الادراك العميق للمعنى الموضوعيالصحيح الكامل للانسان العام ـ في فلسفة الاسلام السياسية ـ يمهد السبيل لتفهمقيمة الموضوعية ، وادراك مثله العليا الانسانية المطلقة التي تنهض بالعلاقاتالدولية في تشريعه ، مما تحمل معقوليتها ومنطقيتها ، المفكرين المنصفين علىتبنيها دوليا ، في تجرد ونزاهة ، ان تعسر او تعذر اعتناقها دينيا ، وفي مقدمتها :العدل المطلق بين البشر ، والمساواة بين الشعوب والأمم في الاعتبار الانسانيبحكم مبدأ « الكرامة الآدمية » اصلا عتيدا في القرآن الكريم ، ومبدأ التواصل الحضاري القائم على أساس أصل التعاون في دائرة البر والخير الانساني العام •

ط ـ مبدأ التواصل الحضاري الذي يتمثلتنفيذه في علاقات دولية على اختلاف أنواعها، ومتعلقاتها ، أمر مستقر في الاسلامتشريعا دوليا ، مما يهدم العنصرية ، وسائر الوان العصبية والطائفية ، ويجتثاصول البواعث الاستعمارية من القواعد ، ليقيم على أنقاضها العدل المطلق، والمساواة ، والحرية ، والسلم والأمن الدوليين على أساس ذلك كله •

ي ـ مردّ التحريم القاطع لتحطيم البنى المعنوية للاناسيّ ، تجهيلا وافقارا، واستعمارا واستغلالا ، وقهرا ـ القاءً للشعوب المستضعفة في الأرض في مراغة التخلف ـ مردّ ذلك،كونهمنافحشانواعالظلمعلىالصعيد الدولي ، بما يقضي على « حق الحياة » وهو من أصل حقوق الانسان، وما تفرع عنه،من حريات أساسية ، وما انزلت الشرائع السماوية كافة ـ وفي مقدمتها الاسلام ـالا لمحق مظاهر الظلم والبغي من الوجود الانساني ، لأن « الظلم » عدو الاسلامالاول •

ك ـ ظاهرتا التخلف والتقدم ـ في نظرالاسلامـ ليس مردهما امرا عرقيا متاصلا في فطرة قوم دون قوم ، ولا شعب دون شعب ،ولا أمة دون اخرى ، تسويغا لتصنيف البشر الى سادة وعبيد ، على ما هو معروففي الفلسفات العريقة في القدم ، وانما منشأ

هاتين الظاهرتين « التخلف والتقدم » ـ على التحقيق ـ عوامل ارادية ، بصريح النص القرآني « ان الله لايغيّر ما بقوم حتى يغيروا ما بانفسهم » امضاءً لسنة التكليف والابتلاء ، والعدل في الجزاء ، وعلى أساس ذلك يكون تقرير المصير .

ـ يؤيد هذا « سنة التداول » الثابتة في القرآن الكريم : « وتلك الايام نداولها بين الناس » أثراً حتمياً للعوامل الارادية ، وليس اعتباطاً ، ولا ارتجالا ولا عشوائية ، مما ينفي ان يكون التخلف او التقدم ظاهرة عرقية او عنصرية ، او لونية .

ـ « ظاهرة التخلف » بوجه خاص ، بما تفقد الانسان حقوقه ، وتحطم بنيته المعنوية ، بالقضاء على مواهبه وملكاته ـ مردها عوائق سياسية استعمارية عدوانية في المقام الأول ، يتحمل وِزْرَها ، وآثار الصراع المرير فيها ، دهاقنة هذه السياسة الغاشمة في كل عصر ، كما يتحمل مسئولية الجهاد القتالي المتواصل ، بالانفس والأموال ، لمقاومتها ، واجتثاث أصولها ، مَنْ وقع البغي والعدوان ، بساحتهم ، « والذين اذا اصابهم البغي هم ينتصرون » انتصافا لانفسهم من عدوهم ، عدلا ، ودفاعا عن الذات والكيان المادي والمعنوي ، انفاذا لسنة التغيير .

* * *

أصول حقوق الانسان في التشريع الاسلامي
ومدى أثرها في العلاقات الدولية

مقدمة :

أ ـ مصادر التشريع الاسلامي هي مصادر الحقوق والحريات العامة ، وليس ذات الانسان بحكم جبلته على ما ذهبت اليه الفلسفة الفردية :

التشريع الاسلامي ـ فيما يبدو ـ قد أولى عنايته أداء الواجبات قبل تقريره منح الحقوق والحريات ، اهتماماً بشأن الواجب والتكليف ، ذهاباً منه الى أن في النهوض بهذه الواجبات على وجهها الأكمل ، ضماناً كافياً لتحقيق وصيانة هذه الحقوق والحريات نفسها أن يُبغى عليها ، أو تُهدر ، أو يساء استعمالها ، فضمان حقوق الانسان ، أو الحريات العامة ، منشؤه التشريع نفسه ، بما فرض من تكاليف .

ب ـ الانسان ـ بمقتضى التشريع الاسلامي ـ هو انسان التكليف والمسؤولية ، قبل ان يكون صاحب حق وحرية •

وبيان ذلك ، أن الحكم الشرعي ـ بماهو مصدر تقرير الحقوق والحريات العامة ـ هو خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال **المكلفين** ،على ما يحدد مفهومه الأصوليون ، فالانسان في الاسلام ـ على مقتضى هذا النظر الشرعي ـ **هو انسان التكليف والمسؤولية ، قبل ان يكون صاحب حق وحرية •**

أما أنه مكلف ، فلأن الحكم الشرعي يوجب تكليفاً ، ايجاباً أو سلباً ، حتى الحرية العامة مما يطلق عليه الأصوليون « **الاباحة** »،تتضمن تكليفاً أيضاً ، لا من حيث **أصل خيرة** المكلف في الفعل أو الترك ، على سواء ، **بل من حيث التصرف بمقتضاها ، عملاً**، اذ يوجب الشارع الا يكون **مطلقا** ، بل حسبما سَنَّ ورسم ، وهذا تكليف ، فالاطلاق في الحريات العامة اذن ، لا يستقيم مع عنصر التكليف فيهامنشأ وممارسة ، **اذ لا ينفصل معنى التكليف عن مفهوم الحرية العامة في الاسلام ، بل ثمةتلازم بينهما** ، على ما سيأتي تفصيله •

وتفسير ذلك ، انه اذا كان التكليف هوتوجيه الخطاب الى البالغ العاقل بواجب يُطلب اليه أداؤه ، ايجاباً ، أو سلباً ، كماقلنا ، فان هذا الواجب لا بد أن يقابله « حق » يُنشىء سلطة تمكّن المكلف من الأداء ، والاتعذر النهوض بالتكليف ، ومن هنا قيل «**لا واجب بلا حق**» • هذا ، والتكاليف اذاأديت ، كانت حقوقاً للغير قطعاً ، فتقرير حقوق الانسان وحرياته العامة اذن ، **منشؤهاالتكاليف** ، وهذه مصدرها الأحكام ، فكانت الأحكام هي مصادر الحريات العامة ، او حقوقالانسان ، **لا ذات الانسان ، كما تذهب الى ذلك بعض الفلسفات السياسية •**

جـ ـ مبدأ المسئولية في الاسلام أساسه العدلالقائم على مبدأ المساواة فيها ، بحيث لايُعفى منها احد ، ولو كان نبيا مصطفى •

أما جانب المسؤولية ، فلأن من المقررعقلا وشرعاً ، **أن لا تكليف بلا مسؤولية** ، فتادى بنا هذا النظر الى أن الحرية العامةفي الاسلام **حرية مسؤولة •**

على أن الحرية المسؤولة في الاسلام ، قدتقررت بنصوص قاطعة ، في كافة مجالاتها من وجوه النشاط الحيوي للانسان ، لقولهتعالى : « كل امرىءٍ بما كسب رهين(١) » ولقوله عز وجل : « لها ما كسبت وعليها مااكتسبت(٢) » وغير ذلك كثير مثبوت في هذا التشريع •

هذا ، ومبدأ المسؤولية أساسه **العدل**في الاسلام ، بدليل قيامه على مبدأ «**المساواة**» فيها ، فلا يُعفى منها أحد ، ولو كان نبياًمصطفى ، لقوله تعالى : « فَلَنَسالَنّ الذين أُرسل اليهم ، ولَنَسالَنّ المرسلين(٣) » •وتَعظُم **المسؤولية بِعظَم المهمّة التي نشأت عنها ، كما يعظم الجزاء بِعظَم الأداء** ، لذاكان الحاكم العادل على يمين الرحمن يوم

القيامة، وعلى هذا تفسر المسؤولية في مراتبهاالتي قررها الحديث الشريف « كلكم راع ، وكلكم مسؤول عن رعيته » . فتبين بجلاء ـ فيما نحسب ـ ان الحريات العامة في التشريع الاسلامي ، **لم تكن وليدة التفكير في تقييدسلطة الحكم ، ان تستبد وتعتسف** ، لأن هذه المشكلة لا يعرفها هذا التشريع ، وانما يعرف « **العدل المطلق** » كما أن هذه الحريات **لم تكن صدى فلسفيا لاطلاقها** ، لمقاومة أمراء الاقطاع قبل بضعة قرون ، **وانما قرر الاسلام حقوق الانسان ،موضوعيا وبالنسبة للبشر كافة ، وفي مختلف العصور والبيئات ، ابان نزوله** .

وليس هذا زعماً منا نزعمه ، بل هو ماتمور به الفلسفة السياسية الوضعية منذ القرن السادس عشر وحتى أواخر القرن التاسع عشر ، من آراء فلسفية في مسألة « الحريات » مما يقطع بأن ابتداعهم لنظريات الحريات العامة ، أو الحقوق الفردية ، وما تخيله أولئك الفلاسفة من أصل نشأتها ، وطبيعتها ، واطلاق التصرف فيها ، **كمبررات لتقييد سلطة الحكم** ، أظهر من أن يخفى ، فكان مرد ذلك كله « **الحكم المطلق** » في تلك البيئات ، ولا سيما الأوروبية منها ، من مثل فرنسا وانكلترا في تلك العصور ، حتى لم يعد للحرية من معنى في تلك الفلسفة الا « **الافلات من سلطة الحاكم** » ثم تلقيناه نحن تراثا فكرياً وفلسفياً أجنبياً نتغذى به في دراستنا العليا ، وهو ـ في واقع الأمر ـ ليس صدى لبيئاتنا ، ولا أثراً من الاجتهاد بالرأي في تفهم قيمنا ، ومثلنا العليا ، ومبادئنا العامة التي استقرت في تشريعنا الخالد ، لسبب بسيط ، هو أن الحكم لله تعالى ، وان الحاكم نفسه مقيد بشرعه العادل ابتداء ، فلم يكن ثمة من حاجة الى ابتداع نظرية فلسفية عامة للحريات لتقييد سلطة الحكم ، لأن هذا يتصور في غير التشريع الاسلامي .

ومما يؤكد هذا النظر ، ان « **العقيدة** » **الاسلامية نفسها ، أكبر ضمان للحريات العامة ، ولتقييد سلطة الحكم على السواء** ، فلا حاجة الى أن ترد الأولى قيداً على الأخرى ، اذ كلتاهما مقيدة بمقتضيات العدل في هذا التشريع .

د ـ نظرية الحرية ـ بما نشأت عن التشريع الاسلامي نفسه ـ يستلزمها التكليف ، تدعيما لها ، اذ لا تكليف بلا حرية ، لكنها حرية مسؤولة ، عن الذات ، وعن الغير ، من الأفراد والأمة ، على سواء ، وانها لم تكن صدى للتطور في التفكير السياسي ، ابتدعت تقييدا لسلطة الحكم المطلق ، بل نشأت منذ ان أنزل هذا التشريع على الأرض وحيا .

ويبدو من ذلك ، ان الحريات العامة ، أو حقوق الانسان في الاسلام ، اذا كان منشؤها التشريع الاسلامي نفسه اعتقادا ، وكانت ممارسة هذه الحريات أو التصرف فيها على النحو الذي رسم هذا التشريع ، امتثالا لله تعالى ، وطاعة في التكليف ، ووفاء بالمسؤولية ، الدنيوية والأخروية ، لزم من ذلك بداهة ، **أن تكون حقوق الانسان في الاسلام ، قائمة أساسا على حقائق نفسية عقائدية ، قبل أن تكون تدبيرا أو تصرفا سياسيا ، أو مجرد نظام دستوري** ، أو بعبارة أخرى ، ان كل حرية عامة في الاسلام ، **مظهر للعقيدة والتقوى** ، قبل أن تكون **نظاما آمرا** ، فضلا عن أن تكون **منزعا لهوى ، أو متنفسا**

لغريزة ، أو استجابة لأثرة ، أو دريئة لظلم ،وهذا يؤول بالحرية ـ دون ريب ـ الى أن تكون ممارستها عبادة وخلقا ، ومنزعا اجتماعيا وانسانيا يتمثل في أداء أمانة التكليف القائم على المسؤولية في الدنيا والآخرة ، كمااشرنا ٠

وننتقل الى موضوع البحث ٠

☐ اولا موضوع البحث :

حقوق الانسان ، في الاسلام ، ذات مفهومانساني واجتماعي واقتصادي ، وسياسي ، بعضها من اعظم مقاصد التشريع قوة ،وأعلاها مرتبة ، كحق الحياة، وهي من مستوى الضروريات(٤) ، وبعضها من المقاصد الحاجية(٥) كحرية الرأي ، والعمل ، وهي أصل مقطوع به في الشرع ، ومن النظام الشرعيالعام الثابت لا يجوز الغاؤه او مصادرته ٠

ونؤثر أن نتناول بالبحث أولا « حقالحياة » لأهميته البالغة ٠

آ ـ حفظ النفس (حق الحياة) في التشريعالاسلامي :

يطلق الأصوليون « حفظ النفس » علىعصمة الشخصية في عناصرها المادية والمعنوية، ومن العناصر المادية للشخصية الانسانية، حق الحياة ، وسلامة الجسم وأعضائه من الاتلاف ، على ما أشرنا الى ذلك في مقالسابق(٦) ، ونسوق هنا بعضاً منه للتذكرة ٠

أما العناصر المعنوية ، فمن مثل الكرامة، والأفكار الذهنية المبتكرة ، والمعتقدات ، وسائر الحريات العامة ، أو حقوق الانسان ٠

هذا ، والشخصية الانسانية بمقوماتها: المادية والمعنوية ، قد بلغت من حيثالاعتبار، وقوة الأثر ـ في التشريع السياسي الاسلامي ـمستوى مقاصده الأساسية(٧) التي تدور أحكام الشريعة كلها عليها ، كليات وجزئيات،بل ان حياة الانسان ـ عند التحقيق ـ هي المقصد الأول الذي ترتد اليه سائر المقاصدالأساسية في هذا التشريع بعد المحافظة على الدين ، لتوقفها جميعاً ، ايجاداً ، وتنمية ،وحفظا ، على الانسان نفسه ، فكان طلب المحافظة على « حق الحياة » ، وتنميتها ، فيأعلى مراتب التكليف ، سواء بالنسبة الى المكلف نفسه ، أم في مواجهة الكافة ، يرشدالى هذا ، أن الاعتداء على « حق الحياة » أو ازهاق النفس الانسانية عمداً وعدوانا ـ فيمنطق الاسلام ـ جريمة عظمى تُقترف لا في حق المعتدى عليه ، وذوي قرباه ، أو أمتهفحسب ، بل في حق الانسانية كلها ٠

هذا ، والقرآن الكريم صريح الدلالةعلى اعتبار ازهاق النفس الانسانية دون وجه حق ، بمثابة قتل الناس جميعاً ، وأن احياءهاـ وهذا هو اللازم العقلي للحكم الأول جاء به صريحا ، تأكيداً له ـ في حكم احياء الناس كافة، قال تعالى : « من قتلَ نفساً بغير نفس ، او فساد في الأرض ، فكانّما قتل الناس جميعا، ومن أحياها ، فكانما أحيا الناس جميعا » ٠

وفي هذا ايماء **بوجوب التكافل الانساني** للعمل على استئصال شأفة هذه الجريمة النكراء من المجتمع البشري كله ، **لأنها** - في حكم هذا التشريع - تشكل تهديداً خطيراً لوجوده ، وتحدياً لمشاعره ، وتقويضاً لأمنه ، واستقراره ، وهو ما يتنافى مع رسالة الاسلام في الاصلاح العالمي .

ذلك مبلغ عصمة الانسان في نفسه ، ودمه ، وجسمه شرعاً .

ب - عصمة النفس الانسانية او حق الحياة - في الشرع - حق وواجب معا ، اي حق وظيفي .

بينا في مقال سابق(٨) ، أن أصول هذا التشريع الالهي تقضي ، **بأن عصمة النفس الانسانية ، حق وواجب معا** ، بمعنى ، انه اذا كان من **حق** الانسان أن يحيا ، فان من واجبه أن يحيا كذلك ، كما ذكرنا ، وهذا **الواجب ، اداؤه حق خالص لله تعالى في حياة كل انسان ، لاتصاله بامانة التكليف ، وعمارة الدنيا ، على مقتضى النظر الشرعي ، تفسيراً لعقيدة الاستخلاف في الأرض ، معنى ومقصداً ، وامضاء لسنة الابتلاء التي قام عليها اصل التكليف .**

جـ - منشا عنصر الواجب والالزام فيه ، هو رسالة التكليف ذات النزعة الجماعية فضلا عن رعايتها لحق الذات .

وتاسيسا على هذا ، فان حياة الانسان ليست ملكا خالصا له ، وانما **هي حق لباريها** ، ويتفرع عن هذا الأصل ، **ان الانسان لا يملك اسقاط حقه في الحياة ، باتلاف نفسه ، او عضو من اعضاء جسمه ، دون مقصد شرعي ، او تسليط الغير على هذا الاتلاف ، من طبيب ونحوه ، بخلاف ما اذا كان الاتلاف محققا لمقصد شرعي ، كجهاد العدو ، او يؤول الى صيانة حق الحياة نفسها** ، وذلك بأن يكون أحد أعضاء جسمه مؤوفاً(٩) بحيث تتوقع منه « السراية » الى سائر أنحاء جسمه ، فتعرضه للخطر المحقق ، أو الغالب ، فاذا أشار طبيب حاذق بضرورة بتر هذا العضو ، لقطع سبب سرايته ، انقاذاً للجسم ، وحياة صاحبه ، وجب تسليط الطبيب على هذا القطع شرعاً ، **والا كان متسببا** في اهلاك نفسه ، فهذا مقصد شرعي معتبر ، وانما البحث في الاتلاف ، دون مقصد شرعي ، فذلك محرم قطعاً ، لما فيه من اسقاط حق الله تعالى ، **وليس للانسان فيه** خيرة(١٠) .

وهذا المعنى ، يقرره المحققون من الأصوليين ، كالامام الشاطبي ، حيث يقول : « ونفس المكلف داخلة في هذا الحق - حق الله تعالى - اذ ليس له التسليط على نفسه ، ولا على عضو من أعضائه بالاتلاف(١١) . »

وهذا الأصل العظيم الذي يقرره المحققون من الأصوليين والفقهاء ، مستمد من الدلائل الصريحة كتاباً وسنة .

أما الكتاب ، فلقول الله تعالى : « ولاتقتلوا أنفسكم[١٢] » ولقوله عز وجل « ولا تلقوا بأيديكم الى التهلكة » ولقوله عز شأنه، ولا تقتلوا النفس التي حرم الله الا بالحق »[١٣] ·

هذا ، ويندرج في عموم هذه الآية الأخيرة ، من يقدم على قتل نفسه ·

يؤكد هذا المعنى السنة الصحيحة الثابتة ،فقد ثبت فيها تحريم قتل النفس **انتحارا** ، بأدلة صريحة، أيًا كانت الوسيلة،واعتباره من« **الكبائر** » التي تستوجب الخلود في النار !!

وصفت السنة عقاب المنتحر يوم القيامة وصفا يدل على فرط قبح هذه الجريمة شرعا ·

وقد وصفت السنة حال المنتحر يوم القيامة ، وهو يتردى في نار جهنم ، خالدا مخلدا فيها أبدا ، متخذا عند ترديه، عين وسائل الانتحار التي كان قد اتخذها ابان انتحاره في الدنيا ، وصفا لما يلقى من جزاءوعقاب تقشعر منه الأبدان ، للدلالة على فرط قبح هذه الجريمة شرعاً ·

فقد روى أبو هريرة – رضي الله عنه –عن رسول الله ﷺ أنه قال : **« من قتل نفسه بحديدة ، فحديدته في يده ، يتوجأ[١٤] بهافي بطنه ، في نار جهنم ، خالداً مخلداً فيها أبداً ، ومن تردى من جبل ، فقتل نفسه ،فهو متردٍ ، في نار جهنم ، خالداً مخلداً فيها ، أبداً »** ·

هذا ، ومعظم التشريعات الوضعية ، لاتتضمن نصوصاً تمنع الانتحار ، ولا تعتبره جريمة معاقباً عليها **قانوناً** ·

ويرى بعضهم ، أن لا جدوى من ايرادمثل هذه النصوص ، لمعالجة هذه الجريمة ، اذ العقوبة انما تشرع في مواجهة المجرم ، وهوعلى قيد الحياة ، وهذا منتحر قد أصبح جثة هامدة ، فكيف تحاكم الجثث ؟؟

ونحن نرى ، أنه يمكن معالجة هذه الجريمة **وقائيا** ، وذلك بأن يعاقب على الشروع فيها ·

ومن هنا ، كان العنصر الاعتقادي أوالديني في التشريع الاسلامي ، أنجع في معالجة الجرائم ، واستئصالها ، اذ يرتب نوعين من الجزاء ، حتى اذا أفلت من الدنيوي ، فالأخروي بالمرصاد ، وهو أشد عذاباً ، وأعظم نكالا ·

هذا بالنسبة لاقدام الانسان على قتل نفسه انتحارا ، أو تعريض نفسه للتهلكة ، دون مقصد شرعي ·

الانسان – في منطق الاسلام – لم يخلق من أجل أن يحيا لنفسه ، أو لصالحه الذاتي فحسب ·

من هذا النظر الشرعي القائم على كون الانسان **مفروضا عليه أن يحيا** ، أداء لما لله تعالى من حق خالص في حياته ، يتبين ان الانسان لم يخلق من أجل أن يحيا لنفسه

فقط ، ولا من أجل صالحه الذاتي فحسب ،فضلا عن أنه لم يخلق عبثاً، ولن يُترك سُدى، ومن دلائل ذلك قوله تعالى : «تبارك الذي بيده الملك ، وهو على كل شيء قدير ، الذي خلق الموت والحياة، ليبلوكم أيكم أحسن عملا »(١٥) •

هذا وسنة التكليف والابتلاء التي تعلقت بها المشيئة الالهية وضعا وتكويناً، شاملة بعمومها للنشاط الحيوي للانسان ، ما كان منه لذاته، وما كان مفروضاً عليه أن يتخذ من « **المواقف الحاسمة** » في تقرير مصيره ومصير أمته على السواء ، لقوله تعالى : « ولو شاء الله لانتصر منهم ، ولكن ليبلو بعضكم ببعض »(١٦) وقوله تعالى : « ولا تَهِنُوا في ابتغاء القوم ، ان تكونوا تألمون ، فانهم يألمون كما تألمون ،وترجون من الله ما لا يرجون »(١٧) •

اذن ، سنة **التكليف والابتلاء ، لا تقتصر** في جريانها على ما يأتيه الانسان من عمل حيوي ، عقلي أو جسدي ، مما يكون مرده الى مصلحته الذاتية المباشرة فحسب ، بل منطق الاسلام صريح في آي قرآنه في جريان تلك السنة الالهية العامة ، **فيما يتعلق بواجب الفرد نحو قومه وأمته** لا سيما اذا داهمها عدو مغتصب ، والا فما معنى قوله عز شأنه : « **انَّ الله لا يغير ما بقوم حتى يغيِّروا ما بانفسهم** »(١٨) والانسان الفرد من القوم بداهة؟ فاندماج ارادته في ارادتهم واضحة •

وهذا بيِّن ، أن سنة التكليف والابتلاء التي هي **منشأ حقوق الانسان** ، ماضية فيما يتعلق بواجب الفرد نحو أمته ، لا بخصوص ذاته ومصالحه الخاصة المباشرة والحالّة فحسب ، وذلك بأن يتخذ في تقرير مصيره ومصير أمته على السواء ، **مواقف حاسمة** ، لا سيما اذا كانت في حالة حرب مع عدو مداهم مغتصب ، لقوله سبحانه فيما تلونا آنفا : « ولو شاء الله لانتصر منهم ، **ولكن ليبلو بعضكم ببعض** »(١٩) وقوله تعالى : « **وأخرجوهم من حيث أخرجوكم** »(٢٠) وقوله تعالى : « **الا تنفروا يعذبكم عذابا اليما ، ويستبدل قوما غيركم** »(٢١) والقرآن صريح الدلالة على أن **مصير القوم بايديهم هُم** ، **وأن ارادة الله تعالى تأتي وفقا لما ارادوه هم لانفسهم** : « انَّ الله لا يغير ما بقوم **حتى يغيروا ما بانفسهم** » •

وعلى ضوء هذا المعنى الغيري الانساني في فلسفة هذا التشريع الالهي العظيم ، يُفسَّر كون حق الحياة في الاسلام ، **ليس حقا فرديا خالصا ، بل هو حق وواجب معا ، امضاءً لسنة التكليف والابتلاء** ، على ما قرره المحققون من الأصوليين ، **اذ ارتفع بتقويمه في ضوء المقصد العام من الوجود الانساني كله ، الى أن بلغ به عنصراً جوهرياً في مقومات حياة الأمة كلها يتوقف عليه تقرير مصيرها في الدنيا، ومن هنا تدرك سر الحكمة الالهية البالغة التي تقرر أن ازهاق النفس الانسانية ظلما وعدوانا ، في حكم الاعتداء على الانسانية كلها ، وأن احياءها بمثابة احياء الناس كافة !!**

هذا ، ولا نعلم تشريعاً يؤصل من الأحكام العملية **ما يجعل اندماج حياة الفرد في حياة الأمة ، أمرا واقعا ، بحيث تصبح قواما موحداً، وبنيانا مرصوصا ، كما تندمج الارادات الفردية بحيث تصبح ارادة معنوية عامة للقوم** ، يتقرر على ضوئها مصيرهم جميعا في

حياتهم الدنيا ، وان ارادة الله تعالى تاتي على وفق ما أرادوا هم لأنفسهم أولا ، على النحو الذي جاء في نصوص هذا التشريع ·

اذن ، حقوق الانسان في الاسلام ــ كماترى ــ **جاءت على صورة تكاليف ، ضمانا للالزام بها ، وكفالة لتحقيقها وصونها وتنميتها ·**

وعلى هذا، فالمسلم الحق انسان التكليف والمسؤولية، قبل أن يكون صاحب حق وحرية، كما قررنا آنفاً ·

د ــ حقوق الانسان في الاعلان العالمي بوجه خاص ، والمواثيق الدولية السابقة عليه ، تفتقد عنصر الالزام ·

يفتقد هذا الاعلان عنصر الالزام ، على الصعيد الدولي ، تماما ، كما فقد صداه في التصرف السياسي داخل الدول التي تقوم على التمييز العنصري بوجه خاص ، مما هو واقع ومشهـود ·

هذا ، ومما تقدم يتبين ، أن **العبث(٢٢) أو السلطوية(٢٣) غير المغياة ، أو التصرف المطلق** ، كل أولئك ــ في ضوء فلسفة هذا التشريع ــ **منفي في الحق والحرية** ، بما اقمنا من الأدلة آنفاً على قيام حق الله تعالى خالصاً في حياة كل انسان ، من آمن ومن لم يؤمن ، وفي حقوقه وحرياته العامة المتفرعة عن حق الحياة ، مما يجعل من كل منها ــ بمقتضى هذا التشريع ــ **حقا وواجبا معا ، على وجه من التلازم لا يتصور معه الانفكاك بينهما** ، أي حقوقاً وظيفية ، ومما ينهض بدوره دليلا على أن جانب « **الواجب** » في الحق أو الحرية يمثل « **وظيفة » تؤدى ، أو التزاما مصدره الشرع نفسه ، ملقى على عاتق كل ذي حق وحرية** ، ينبغي أن يؤديه ، تفسيراً لما أوتي أو منح من حق وحرية شرعاً ، وهذا هو جانب **التكليف** الذي يجعل من « **التكافل الاجتماعي** » تشريعاً ملزماً تتولى الدولة تنفيذه بسلطانها، بما هو منشأ المشروعية في الاستعمال والممارسة عملا ، وأساس المسؤولية القائمة على مقتضاه ، ولا سيما عند تعارض هذه الحرية مع الصالح العام ، تحقيقاً لمعنى ذلك التكافل الملزم ، مما يوجب أيضاً ترجيح جانب الفعل أو الترك فيه ، من قبل ولي الأمر بتنظيم آمر ، حسب الأحوال ، بعد أن كان استواؤهما في أصل تشريعه ، والخيرة فيه للمكلف(٢٤) · فتلخص ، أن لا حق ولا حرية بلا واجب في تشريع الاسلام، وأن أرباب الحقوق والحريات في هذه المسؤولية سواء ، كما هم ــ في الأصل ــ سواسية في ميزان التكليف والاعتبار ، اذ التكليف يستلزم المسؤولية ضرورة ·

هـ ــ الحريات العامة ــ في التشريع الاسلامي ــ شرعت تحقيقا للمقاصد الأساسية التي لا بد منها لقيام كل مجتمع انساني ، وتتصل بها اتصال الوسيلة بالغاية ، فكانت مصادرتها او الافتئات عليها، نقضا لتلك المقاصد العليا ·

ولا يفوتنا في هذا المقام ان نذكر ، ان ليس ثمة من خلاف بين أهل الأديان والشرائع جميعا ، أن للاعتقاد سلطانا على الغرائز ، والملكات الدنيا ، توجيها وتسديداً ، بحيث لا يقوم مقامه في ميدان النفس الانسانية أثرا وتوجيهاً ، اذ من الثابت أن العقل أو

الضمير الانساني وحده ، لا يملك الهيمنة على هذا التوجيه والتسديد ، لأن الغرائز تنازعه أحكامه ، فيعجز حينئذ ، أو يضمحل ، بدليل ما نعاني من آثار ذلك على الصعيد الدولي بوجه خاص ، أقول لا خلاف بين أهل الأديان والشرائع ، بل وعلماء النفس ، ان **للاعتقاد الحق سلطانا بالغ الأثر في توجيه الغرائز وتسديدها ، ولكن الاسلام امتاز بترتيب نتائجه العملية في تشريع قائم على موجهات العدل المطلق ، ومبانيه ، وما رسم من مقاصد وغايات عليا أساسية ،** ترقى بالانسان في سماء المعنويات والمثل العليا ، في ضوء من مقتضيات عناصر فطرته المركبة غير البسيطة ، استهدفتها الشريعة كلها ، كتاباً وسنة .

هذا ، وقدمت كذلك ، ضمناً واستلزاماً منطقياً ، أن تلك المقاصد العليا الأساسية ، على تدرجها في الاعتبار ، **من حيث قوة أثرها في** الحياة الانسانية المثلى ، مما اصطلح **الأصوليون** والفقهاء على تسميتها **بالضروريات** ، والحاجيات ، والتحسينيات(٢٥) ، قد شرعت تلك الحقوق والحريات العامة ، أو آتاها الله الانسان بمقتضى شرعه ، **سبلاً عملية** لتحقيق تلك المقاصد وتنميتها ، وحفظها ، في مواقع الوجود ، **مما يؤكد جانب الواجب في حقوق الانسان ، وحرياته العامة التي تتعلق بالدين ، والنفس ، والعقل ، والنسل ، والمال**(٢٦) ، ومما ينهض بالتالي دليلا قاطعاً على أن حقوق الانسان ، وحرياته العامة ، **لا يجوز أن تسلب ، او تصادر** ، انْ في الميدان الداخلي للدول ، أو على الصعيد الدولي ، لاتصالها بتلك المقاصد الأساسية **اتصال الوسيلة بالغاية** ، اذ يفتقد المكلف حينئذ المكنة على تحقيق ذاته وملكاته من خلال ما آتاه الله من وسائل عملية تمكنه من أداء واجب التكليف الذي هو عنصر جوهري في مفهوم حريته ، مما يفضي آخر الأمر ، الى انهيار تلك المقاصد ، واقعاً وعملا ، بالضرورة ، وما أنزلت الشريعة الا من أجل تحقيقها ، أوضاعاً دينية وخلقية ، واجتماعية ، واقتصادية ، وسياسية ، وعسكرية ، في المجتمع الانساني كله ، كما قدمنا .

هذا ، وانما قلنا ، ان مصادرة تلك الحقوق والحريات العامة للانسان ، وقد آتاه الله اياها بمقتضى شرعه ، انْ في الميدان الداخلي ، أو على الصعيد الدولي ، أقول ان تلك المصادرة تعود على المقاصد الأساسية لكل مجتمع انساني بالنقض ، **من قِبَل ان الحريات العامة قد اتصلت بتلك المقاصد اتصال الوسيلة بالغاية ، كما ذكرنا ، ومَنْ فقد الوسيلة فقد فقد الوصول الى غايتها المرسومة لها بالضرورة ، وانهار بالتالي جانب التكليف والابتلاء ، وذلك محرم قطعاً** ، لأنه يشكل خروجاً على سنة التكليف والابتلاء ذاتها ، وهي السنة التي تقوم عليها الحياة الانسانية كلها ، اذ هي التي اقتضتها الحكمة الآلهية من أصل الوجود الانساني على وجه هذه الأرض ، وما ينتاب أفراده من حياة وموت ، لقوله عز وجل : « تبارك الذي بيده الملك ، وهو على كل شيء قدير ، الذي خلق الموت ، والحياة ، **ليبلوكم أيكم احسن عملا** » ولقوله سبحانه : « **ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ، ولكن ليبلوكم فيما آتاكم** » هذا فضلا عن « **هدم الشخصية المعنوية للانسان الفرد ، وما أوتي من مواهب وملكات ، لم تخلق فيه عبثا ، ولن تترك سدى** » .

فتلخص ، ان اتصال الحريات العامة ،وحقوق الانسان بمقاصد التشريع العامة ، على تنوعها وتدرجها من حيث قوة الأثر ،اتصال الوسائل بالغايات ، يجعل تلك الحقوق شاملة لما كان موضوعها مادياً أو معنوياً ، على السواء ، مما يتعلق بكافة جوانب الحياة الانسانية ، كحق الشورى السياسية والتشريعية ، وحرية العقيدة والعبادة ، وحرية الرأي والتعبير ، وحق العلم ، وحق العمل ،وحق الولاية العامة والخاصة ، وغير ذلك من الحقوق ، ولا يتسع المقام لتفصيل القول فيها ، لأن بحثنا مقصور على أصولها .

وأشرت الى أن هذه كلها تتضمّن واجبات قبل أن تكون حقوقاً وحريات(٢٧) .

و ـ عنصر الواجب ، أو المعنى الغيري في مفهوم الحق الفردي، يمثل الوظيفة الاجتماعية للحق ، بما ينهض بالتكافل الاجتماعي والاقتصادي والسياسي الملزم ، بوازع الدين، ومؤيد السلطة ، مما لا قيام للحياة الانسانية في بنيانها المادي ، ووجودها المعنوي الأمثل ، الا به .

هذا ، وبعد التدبّر في مفهوم الحرية في الاسلام ، وما تركز فيه من عنصر الواجب ، واتصالها بالمقاصد الأصلية في التشريع ، على اختلاف أنواعها ومراتبها ، يستخلص من ذلك أمران هما على جانب عظيم من الأهمية .

أولها : أن عنصر الواجب ينهض بالتكافل الاجتماعي الملزم ، وهو منشأ ما يسمى اليوم (**بالحقوق الجديدة**) وهي **الحقوق الاجتماعية والاقتصادية** ، اذ كانت التشريعات الوضعية حتى أوائل هذا القرن لا تعرف غير الحقوق السياسية ، من حق الترشيح والانتخاب وتولّي الوظائف العامة ، وحرية الرأي والتعبير ، وما اليه ، وهي حقوق جوفاء لا تعبر عن مضمون واقعي حقيقي ، اذا بقي الانسان محروماً من حقوقه الاجتماعية على النحو الذي بينا .

الثاني : ان المقاصد الأساسية للمجتمع الانساني ، هي من (**الشمول**) بحيث يندرج في مضمونها كافة الحقوق ، ما كان منها ذا مضمون ديني أو خلقي ، أو سياسي ، أو اقتصادي ، أو اجتماعي ، وما الى ذلك ، مما يتعلق بجميع نواحي الحياة ، مادياً ومعنوياً، فكانت تلك الحقوق الجديدة التي لم تُعرف الا في هذا القرن ، مقررة في التشريع الاسلامي فيما رسم من مقاصد وغايات ، وما شرع من سبُل عملية لتحقيقها وتنميتها وحفظها .

ز ـ اتصال حقوق الانسان ، بالتكليف الملزم والقائم على عنصر عقَديّ ، سبُلا عملية لتحقيق المقاصد الأساسية للمجتمع الانساني ، في أي بيئة أو عصر وجد ، يجعل من تلك الحقوق ـ على تنوع متعلقاتها وموضوعاتها ـ استجابة عملية واقعية لما تقتضيه كافة عناصر الفطرة الانسانية،دون اهمال أو تجاهل لأي منها .

كل تشريع لا يقوم على أساس من عناصر أو مقومات الفطرة الانسانية ، مكتوب له الاخفاق في ميدان التجربة والتطبيق ، اذ التشريع للانسان ، فالفطرة الباطنة تتصل بالعقل ، وبالوجدان والضمير ، وبالعاطفة ،وبالاستطاعة ، وبالارادة الحرة ، كل أولئك من الملكات العليا المودعة في الانسان فطرة ،وكذلك من الملكات الدنيا، من الغرائز الأولية،

فاقامة المذهب الاقتصادي مثلا على أساس من منطق العقل وحده ، أو الجانب المادي من الفطرة ، افتئات على سائر مقوماتها ، أو تجاهل لما تقتضيه سائر ملكاتها ، وأبعادها .

وكذلك اقامة الحرية **مطلقة** ، بحيث تتخذ مظهراً لما تمليه الغرائز والشهوات والمنافع الفردية الخالصة ، دون توجيه وتسديد ، أو محاولة لاقامة « التوازن » بين هذه الحريات ، وبين الصالح العام ، مما يمليه منطق العقل والوجدان ، وخلقية الارادة ، **تؤول الى ان تهدم هذه الحريات نفسها بنفسها ، على ان عنصراً واحداً من عناصر الفطرة غير كاف لاقامة نظام اجتماعي متوازن ومتكامل .**

وعلى هذا فان الملكات العليا للانسان ، من العقل والضمير ، والارادة وكذلك الغرائز الأولية ، السليقية هي التي تولاها التشريع الاسلامي ، بالتبصير والتوعية والاحياء ، والتقويم ، فضلا عن سلطان الروح ، وسؤدد العقيدة الحقة .

واذا كانت « حقوق الانسان » في الاسلام بهذه المثابة ، من التنوع في موضوعاتها مادياً ومعنوياً ، استجابة لما تقتضيه عناصر الفطرة كافة ، استتبع تطبيقها عملا ، معاني خلقية ، وانسانية ، واجتماعية ، واقتصادية ، بالبداهة ، مما يترك أثره في **المسالك السياسية** ، ولا يتسع المقام هنا للتفصيل والتمثيل ، اكتفاء بالبحث في أصول حقوق الانسان .

ح - الانسان - بمقتضى النظر الشرعي - لم يخلق حُراً ، وانما خُلق ليكون حُراً ، لانه قبل الشرع لم يكن شيئا مذكورا ، وبالتكليف والمسؤولية - والتكليف تشريف ، بما يستلزم الحرية ويدعمها - أصبح ذا قدر وشأن بنص الكتاب العزيز .

وقلنا أيضاً في مقال سبق(٢٨) ان هذه المعاني كانت مفقودة في كثير من بقاع الأرض بحكم الطغيان والاستعلاء ، والاستغلال ، حتى كان الانسان لقىً مُضَيَّعاً ، برهان ذلك ، الجاهلية الأولى في جزيرة العرب ، وأوروبا قبيل الثورة الفرنسية في القرن الثامن عشر ، حيث كان الأناسيّ يُذبحون قرباناً على هياكل العظمة الشخصية لملوكها ، ولا يُستشهدون من أجل الصالح الانساني العام ، أو اعلاء كلمة الحق ، وقد أشار القرآن الكريم الى مثل هذا الوضع القائم الذي مس كيان الانسان نفسه ، حيثما كان ، وأتى على شخصيته المعنوية ، فقوّض بنيانها ، بما سلبه حقوقه وحرياته ، أشار الى ذلك بقوله عز وجل : « هل أتى على الانسان حين من الدهر ، **لم يكن شيئاً مذكوراً** »(٢٩) مما يؤكد ما قررنا آنفاً ، من أن الانسان لم **يُخلق حُراً ، وانما خُلق ليكون حُراً** ، وذلك ، منذ أن أصبح يعتقد **بانه مكلف ومسؤول ، بما حمل من أمانة التكليف التي حررته اعتقادا وعملا ، حسبما سن هذا التشريع ورسم .**

يرشدك الى هذا ، ما جاء في تفسير الامام القرطبي ، للآية الكريمة المشار اليها « **لم يكن شيئاً مذكوراً** » أي لم يكن ذا قدر وخطر .. فقد أتى على الانسان حين لم يكن له قدر ، ثم لما حمله الله تعالى أمانة التكليف التي عجزت عنها السموات والأرض والجبال ، **ظهر فضله على الكل ، وصار شيئاً مذكوراً ، ذا قدر وشرف وخطر** »(٣٠) وهذا بَيِّن .

واذا كانت أمانة التكليف منشأ الحقوق والحريات ، **كانت هذه الحقوق والحريات نفسها هي مادة الابتلاء ضرورة ، ممارسة وعملا** ، وهذا هو المشار اليه بعد ذلك في قوله تعالى : « انا خلقنا الانسان من نطفة أمشاج نبتليه ، **فجعلناه سميعا بصيرا** ، انا هديناه السبيل ، اما شاكرا ، واما كفورا »٠

على أن قدر الانسان وخطره الذي نوهت به الآية الكريمة ، بما منح من حقوق وحريات ، اذا كان أساسها أمانة التكليف ، كما رأيت ، وعلى النحو الذي بينا في **تفسير الامام القرطبي** ، فان هذه الأمانة هي منشأ ما لله تعالى من حق خالص في كل حق وحرية من حقوق الانسان وحرياته أيضاً ، وحق الله تعالى هذا ، يمثل عنصر الواجب فيها ، وهو رعاية حق الغير ، ولا سيما المجتمع ، بل الانسانية بعامة ، بحيث لا يجوز اسقاطه أو التهاون في أمره ، لأن تفسير حق الله تعالى هنا ــ وهو سبحانه منزه عن الحاجة الى الحقوق ــ **بكونه متعلق المصلحة الانسانية العليا التي ينبغي أن يلحظها المكلف ابان ممارسته لحقوقه** يؤكد ما ذكرنا ، لأن القدر الالهي قد ألقى على عاتق الانسان الفرد واجب السعي الجاد المخلص لتحقيقها ، **ولو بالتضحية بالنفس والمال ، فضلا عن تحقيق مصالحه الذاتية ، وعلى أساس من التوازن والتكافل بينهما ، بحيث يؤثر الأولى عند استحكام التعارض ، ولا نجد لهذا المعنى العظيم نظيرا في اي تشريع وضعي ، فيما أعتقد** ، على ان هذا الحق الخالص لله تعالى في حياة الانسان ، يقوم على حقائق وجودية تنهض بها فلسفة هذا التشريع ٠

ط ــ الحقائق الوجودية التي تقوم عليها حقوق الانسان وتسوغها في هذا التشريع العظيم ، ماثلة في الكون والحياة ، من أصلها ما يلي :

أ ــ مركز الانسان في الكون ، تجاه سائر الخليقة المسخرة له ، من السموات والأرض وما بينهما ، **تسخيرا واقعيا ، لاوهميا ، ولا مفترضا** ، لأن وجود الانسان على هذا الكون ، وتصرفه فيه ، بل وفي أجواز فضائه الخارجي ، **ليس أمرا خياليا** ، وذلك ، **تمكينا له من أداء مهمته الكبرى التي رسمتها ، وأوجبتها ، وحددت مسارها ، ووسائلها ، أمانة التكليف التي هو محورها** ، عبودية خالصة لله عز وجل ، **واصلاحا وعمارة للدنيا ، واقامة للعدل المطلق في جنباتها ، حقا انسانيا مشتركا بين البشر** ، بما يحقق مصلحته الذاتية ، والمصلحة الانسانية العليا معا ، **وهذا هو تفسير حق الله تعالى الذي هو عنصر جوهري في كل حق من حقوق الانسان** ٠

ب ــ اعداد الانسان اعدادا فطريا خاصا ، ظاهرا وباطنا ، جسدا وعقلا وروحا ، ووجدانا وغرائز ، وارادة ، واستطاعة ، اي على تقويم خاص تقتضيه امكانية انفاذ أمانة التكليف ، في مستواها ، وبعد غايتها ، مصداقا لقوله تعالى :

« لقد خلقنا الانسان في أحسن تقويم »٠

ومن هنا ، تجد سر هذه الحقيقة الوجودية في قوله سبحانه فيما يتعلق بأصل حق الحياة الذي يتفرع عنه كافة حقوقه : « **ولاتقتلوا النفس التي حرم الله ، الا بالحق(٣١)** » ،

وهو ما أشرت اليه في مقال سابق من أن النهي في قوله تعالى : « ولا تقتلوا النفس » يفيد التحريم القاطع، موجِبًا وأثرًا للنهي الصريح، اذ هو الأصل فيه ، ولا صارفَ يصرفه عن مُوجَبه الأصلي هذا ٠

وأما قوله تعالى بعد ذلك : « التي حرم الله الا بالحق » فيفيد أن الأصل في « النفس الانسانية » هو الحُرمة والعِصمة بمقتضى الشرائع السماوية كافة ، لا بمقتضى التشريع الاسلامي فحسب ، وهو معنىً يحتمله هذا النص القرآني ، كما ترى ، **أي لا تقتلوا النفس الانسانية التي حرم الله قتلها في كافة شرائعه السماوية** ، غير أن ثمة معنى آخر يحتمله نص الآية الكريمة ـ وهو الأرجح في نظرنا ـ ان الأصل في النفس الانسانية هو « **العصمة** » **بحكم الخلق والايجاد ذاته** ، اذ الحكمة الالهية من تكوين هذه « **البُنية** » في أحسن تقويم ، وبما صورها سبحانه فأحسن تصويرها ، وبما نفث فيها باريها من روحه سبحانه ، كل أولئك يقتضي هذه « **العصمة** » **ويوجبها** ، بمجرد هذا **الخلق والايجاد في حد ذاته** ، كما نوهنا ، وهو ما يقضي به المنطق العقلي العام ، فضلا عن الشرائع السماوية ، مما يستلزم بالتالي ـ تحقيقاً لتلك الحكمة من خلقه ، فيما رسم لها من الغايات والمقاصد التي خلقت هذه « البُنية » من أجلها ، بل وفرضت هذه التكاليف بعد ذلك ، وهي مناشيء حقوق الانسان **سُبلا عملية لتحقيقها**، كما بينا ، ومحور ذلك كله هذا الانسان ـ أقول مما يستلزم بالتالي أن يكون تقديس « حق الحياة » للانسان ، وما يتفرع عنه من **كافة حقوقه** ، وحرياته في نظر هذا التشريع، قائماً على أساس من تلك **الحقيقة الوجودية** التي هي منشأ حق الله تعالى في حياة كل انسان ٠

جـ ـ **استخلافه في الأرض** ، **واقعاً** ، ومُفضَّلا على سائر المخلوقات ، ثم انزال الشرائع السماوية وارسال الرسل ، من أجله، **ليتفق سعيه المسؤول في الأرض ، مع سموِّ مكانته التي بوأه القدر الالهي اياها في هذا الوجود** ، أو بالأحرى **لتتسق مهمته العظمى مع تقويم فطرته** ، مما جعل حياته ـ في نظر هذا التشريع ـ **مصدر نفع عام مشترك** ، أو مقصداً أساسياً ترتد اليه المصالح كلها في المجتمع البشري ، ولا يتم هذا الا **على أساس وجوب أن يحيا الانسان ضرورة ، وأن تصان حياته ، صونا حقيقيا وجدِّيا ، وكذلك سائر حقوقه التي تنمّي هذه الحياة ، لما تعلق بها من مقاصد عليا ، قررتها سنة التكليف والابتلاء، تحقيقا لارادة الله عز وجل ، في « الخلق والأمر » فكان الانسان هو الوسيلة وهو الغاية معا ،** أما الخلق ، فظاهر ، وأما الأمر فهو التكليف، « **ألا لَهُ الخَلْقُ والأمر** » والانسان قبل ذلك أو بدونه ، **هملٌ مُضاع** ، وهو وان كان يعيش في هذه الدنيا ، ولكن على غير المستوى الانساني الرفيع الذي أراد الله تعالى رفعه اليه ، مصداقاً لقوله تعالى : « واتلُ عليهم نبأ الذي آتيناه آياتنا ، فانسلخ منها ، فأتبعه الشيطان، فكان من الغاوين ، ولو شئنا لرفعناه بها ، ولكنه أخلد الى الأرض ، واتبع هواه » ٠

ي ـ جماع حقوق الانسان في التشريع الاسلامي ، تقررت في مبادىء ثلاثة : الحرية ، والعصمة ، والملكية ٠

أما « العصمة » فتعني مصونية الحرمات ، من الدين ، والنفس ، والعقل والعرض ، والمال ٠

وكل أولئك حق مقرر مصون للمواطن في الدولة ، مسلما كان أم غير مسلم ، على السواء • أما بالنسبة الى المسلم فبإسلامه ، اذ الاسلام هو مناط عصمته ، نفسا ومالا وعرضاً ، حيثما كان ، ولا يُهدر أيّ منها ، ولو وقع أسيراً في يد عدو ، أو استبيحت أمواله وأراضيه باستيلاء قاهر في حرب عدوانية ، فلا تزول عنه ملكية أمواله اذا استولى عليها العدو قهراً ، وبقوة السلاح •

وأما المواطن غير المسلم ، فان عصمته ثابتة بولائه السياسي الذي تستقر على مقتضاه مواطنته وجنسيته الدائمة في الدولة ، فكان معصوما دما ومالا وعرضا وتدينا ، وله ما للمسلمين ، وعليه ما عليهم ، ولا أعدل ممن يساويك بنفسه في النصفة والحكم ، دون تمييز بعرق ، أو لون أو لغة أو عنصر ، أو دين ، بينما لا تزال تجد اليوم دولا عريقة في الحضارة والمدنية المادية ، تسن القوانين التي تميز بين مواطنيها البيض والملونين ، في الحقوق حتى المدنية منها •

ك ـ اختلاف الألسنة والألوان ـ في فلسفة هذا التشريع ـ لا تمس حقوق الانسان ، لأن هذا الاختلاف أثر من آثار القوة المودعة في تقويم الفطرة الانسانية ، تمكينا للانسان من التكيف والتجاوب مع البيئات على اختلافها ، موقعا ومناخا على وجه هذه الأرض ، وليتم له النهوض بمهمة اصلاح الكون وتعميره في شتى بقاعه ، وان تصرفه سبحانه في تقويم الفطرة الانسانية ، وما أودع فيها من قوى وملكات ، كتصرفه في خلق السموات والأرض سواء بسواء ، آية من آيات قدرته عز وجل ، وبديع صنعه ، وليس للانسان فيه كسب ، فكان اللون اذن أمرا عارضا غير كسبي ، ولا يمس جوهر الفطرة الانسانية ، انتقاصا أو امتيازا ، فاتخاذه معياراً للتمييز والتفاضل في حقوق الانسان ، اخلال بميزان العدل الالهي ، وعدوان على أصل الفطرة •

وبيان ذلك ، ان التمييز العنصري بين شعوب العالم ، على أساس اختلاف الألسنة والألوان بما يمس حقوق الانسان ، ينافي مبدأ العدل المطلق في الاسلام ، كما ينقض مبدأ المساواة بين الشعوب في الاعتبار الانساني الذي ثمرته الاستواء في هذه الحقوق ، ذلك ، لأن اختلاف الألوان أثر من آثار القوة المودعة في الفطرة الانسانية ، لتقدر المكلف على التجاوب مع البيئات المنثورة على وجه هذه الأرض ، مهما اختلفت موقعاً ومُناخاً ، وذلك ما تقرره قضايا العلم ، فالانسان أنى وجد ، في خط الاستواء ، أو في القطب المتجمد الشمالي ، قادر ـ بحكم القوى المودعة في فطرته ـ أن يتكيف بمناخات تلك البيئات ، ليتم له التصرف فيها ، تبعاً لنماء تلك القدرات فيه ، فكانت هذه القوة المودعة في أصل فطرته ، من آثار خلق الله في تقويمها ، وآية من آيات قدرته سبحانه ، كتصرفه في خلق السموات والأرض ، وما أودع فيها من سنن تسير بمقتضاها ، يؤكد هذا قوله تعالى : « ومن آياته خلق السموات والأرض ، واختلاف ألسنتكم وألوانكم » والاقتران في النظم ، يوجب الاقتران في الحكم ، والحكمة •

وتأسيساً على هذا ، فان الألوان أمور عارضة غير كسبية هي نتيجة للقدرة على التكيف وأثر للتجاوب مع آثار البيئات التي اختلفت مواقعها ومناخاتها على وجه هذه الأرض ،

فلا يد للانسان في طروئها ، ولولا هذه القوة ، على التكيف التي برأ الله تعالى الفطرة عليها ، لما وسع الانسان القيام بمسؤولية تعمير الكون ، واصلاحه في كافة مناطقه ، وبيئاته وفي ظروف مناخاته المختلفة ،ولا نحصر ذلك في بقاع معينة محدودة لعدم تمكنه من التكيف والتجاوب مع سائر البقاع والبيئات ، مما يتنافى مع مقتضيات التكليف العام للمجتمع البشري في كافة مواقعه وبيئاته ومناخاته ٠

تلك قوة فطرية عامة قد أعدت في أصل فطرة التكوين ، على نحو يحقق الغاية القصوى من الوجود الانساني كله على وجه هذه الأرض ، في أحقابه المتطاولة ، فجاء مطابقاً لعموم التكليف ، وشمول الاصلاح العالمي ، واتسقت بذلك **مكونات الفطرة مع مقتضيات عموم التكليف** ، وهذا من الحقائق الوجودية التي يقوم عليها هذا التشريع العظيم ، كما بينا آنفاً ، تنفيذاً لسياسته العليا في الصلاح والاصلاح العالمي ٠

وأيضاً ، لما كانت هذه الألوان أثراً لقوة عامة مودعة في الفطرة الانسانية ، حيثما كانت ، فلا تصلح بالتالي أساساً للتمييز ،**لانها قوة عامة مشتركة في البشر كافة** ، فهم فيها سواء ، وان تلونت مظاهرها ، مما يدل على « **وحدة جوهر الفطرة** » قوى وملكات ، **والالوان من آثارها وليست عناصر تكوينية متميزة فيها** ، الأمر الذي يستلزم بالضرورة ، اعتبار كل تمييز يقوم على اللونية الطارئة ، ظلماً وعدواناً ، لمنافاته لطبائع الأشياء ، وحقائق الوجود ، وجوهر فطرة التكوين ، **لان مناط الاستواء في الاعتبار الانساني هو وحدة الجوهر لا اختلاف العوارض، بتأثير تغيرات مناخات مناطق الكون** ، مصداقاً لقوله تعالى : « يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها، وبث منهما رجالا كثيراً ونساء » فكان اللون أمراً غير كسبي ، فلا يصلح بالتالي معياراً مسوغاً للتمييز والتفاضل في منطق الشرع الاسلامي ، ولا منطق العقل الانساني العام ، كما أسلفنا ، ذلك لأن التفاضل ــ فيما تقرره آيات كثيرة محكمة ــ قائم على معيار مشتق مما للانسان فيه كسب أو خبرة أو عمل أو اجتراح لقوله تعالى : « **وأن ليس للانسان الا ما سعى ، وأن سعيه سوف يرى ، ثم يجزاه الجزاء الأوفى** »(٣٣) « **ولكل درجات مما عملوا**(٣٤) » لذا جاء القرآن العظيم **يهدم أصل التمييز العنصري من القواعد** ، لأنه منشأ الشرور في العالم ، **وأوحى باشارته الى أن هذا الاختلاف في اللون واللغة ، أثر من آثار تصرف الخالق في شؤون خلقه ، تكويناً وايجاداً ، كتصرفه في خلق السموات والأرض، سواء بسواء ، ولا كسب للانسان فيه ، بل لا قبل له به ، لتعلقه بالقدرة الالهية ، مما ينبغي أن يتخذ دليلا بيناً على بديع صنعه ،واتقانه ، سبحانه ، لكل شيء خلقه ، وبذلك قضى الاسلام على اكبر سبب من أسباب الاضطراب العالمي ، وأعظم مثار للحروب العدوانية ، والاستعمارية والعنصرية** ، بارسائه مبدأ « المساواة » بين الشعوب بهذا المعنى الانساني العالمي الشامل ، **فكان أصلا جوهريا في سياسة الاسلام الخارجية العادلة ، يصون حقوق الانسان العام ، حيثما كان** ٠

ل ــ أهم المآخذ على مذهب الفرديين :

أولها ــ يؤخذ على الفرديين اطلاقهم للمصلحة الخاصة وحمايتها على حساب المصلحة العامة ، وأنهم ينكرون أن يكون لهذه الأخيرة وجود وكيان مستقل ، بل يرونها

تتحقق ضمناً وتلقائياً بمجرد رعاية المصالح الخاصة ، لاعتبارهم **الحق الفردي « غاية » في ذاته** ، بل هو « **القيمة المحورية** » الوحيدة التي تدور عليها أحكام التشريع جملة ، ولا ريب ان في هذا النظر اهداراً للصالح العام ، وهو ظلم كبير ينكره الاسلام انكاراً شديداً ، ويعتبره منافياً لنظامه الشرعي العام ، لما تقرر في قواعده المحكمة من أن : « المصلحة العامة مقدمة »(٣٥) وأنه : « يتحمل الضرر الخاص في سبيل دفع ضرر عام »(٣٦) •

ثانياً ـ ان من المنافاة لطبيعة الحق نفسه، زعمهم بأن الحق **صفة طبيعية للانسان الفرد، خلق مزوداً به ، منذ نشأته الأولى** ، ومعلوم أن هذا شأن الانسان المنعزل ، أو « انسان الغاب » ، وهو لا وجود له الا في مخيلة أصحاب هذا المذهب ، ذلك أن **الحق بطبيعته ، لا ينشأ الا في وسط اجتماعي ، ويتولى الشارع نفسه انشاءه ، وتحديد مفهومه ، وتنظيم ممارسته**، على نحو يصون مصلحة ذي الحق ، ومصلحة الغير أيضاً ، من الفرد والمجتمع ، في آن معاً ، فضلا عن أن الانسان مدني بالطبع ، لا يمكنه العيش الا في وسط اجتماعي •

هذا ، وقد انصرف عن هذا المذهب معظم دول العالم ، أو عدلوا كثيراً من مقتضياته في تشريعاتهم القائمة ، تفادياً لتطرفه في الفردية •

ثالثاً ـ ان منطق مذهبهم قاض بأن « **العدل** » أضحى رهناً بالارادة أو الحرية المطلقة للانسان الفرد ، فما تستقر عليه هذه الارادة المطلقة في التصرف وترتضيه، كان هو « **العدل** » بعينه ، بقطع النظر عن **البواعث والنتائج** ، وفي هذا هدم لمبدأ « **التكافل الاجتماعي** » الذي هو أساس الحياة الانسانية في وجودها المادي والمعنوي ، فضلا عن ان الارادة الانسانية كثيراً ما تطغى بدافع الأثرة والأنانية ، والنزعة الفردية المفرطة في الاستحواذ على أكبر قدر من المنافع المادية ، وتأثيل الثروة ، أو قد يفضي التصرف بمقتضى الارادة المطلقة الى مآلات من الضرر والفساد الممنوع ، هذا فضلا عما تؤدي اليه الظروف من نتائج ضررية تلقائياً ، ولو كان القصد حسناً ، مما لا يقره العقل والشرع ، لتنافيه ومبدأ وجوب المحافظة على «**حق الغير**» •

رابعاً ـ وجه مجافاة المذهب الفردي لمعنى « العدل » في الاسلام •

نسارع الى القول بأن التشريع الاسلامي ، **لا يحمي « المصلحة الخاصة » على حساب « المصلحة العامة »** بحيث يقدم الأولى على الثانية عند التعارض ، اذا استحال التوفيق ، ذلك ، لأن اهدار المصلحة العامة ـ في نظر الاسلام ـ شر كبير ، وضرر عظيم ، ولذا أطلق عليها الأصوليون « **حق الله** » كما أشرنا ، وفسروا نسبة هذا الحق الى الله تعالى ـ مع أنه سبحانه غني عن الحقوق ـ **بعظيم خطرها ، وشمول نفعها ، ولا معنى للصالح العام الا هذا** •

والاسلام اذ يحرص على « الحقوق الخاصة » ويعتبرها عنصراً جوهرياً في « القيمة المحورية » التي تدور عليها احكامه ، قواعد وجزئيات ، بل ومفاهيم كبرى ونظريات ، لا يجعل أيّاً منها ـ من حيث المفهوم ـ معنى ذاتياً فردياً خالصاً ، مبتوراً عن الصالح العام، **بدليل انه لم يشرعه مقصوراً على الصالح الذاتي لصاحبه** ، وانما ينظم الاسلام الحقوق

الفردية ، سواء أكانت حريات عامة ، أم حقوقاً بالمعنى الدقيق ، ينظمها في اطار المصلحة العامة ، تأكيداً منه لحقيقة تشريعية هامة مؤداها انه : لا يجوز أن تُفهم تلك الحقوق نظراً ، أو تمارس عملا الا على نحو لا يمس « حق الغير » من الفرد والمجتمع ، وهذا هو العنصر الاجتماعي والانساني في مفهوم الحق الفردي في التشريع الاسلامي ·

وعلى هذا ، فالاسلام **لا يوجب قيام « مشروعية » أصل الحق فحسب ، بل يتطلب أيضا ، « مشروعية » وجوه استعماله أيضا ، مما يستلزم قطعا انتفاء الحرية المطلقة في استعمال الحقوق ، او ممارسة الحريات ، وهو معنى جديد لم تظفر به التشريعات الوضعية ، بل لم تهتد اليه الا في أوائل هذا القرن العشرين ، وعلى نحو محدود ومبهم ·**

على أن الاسلام يرى ـ وبحق ـ أن « **العدل** » في التعامل ، ينبغي ألا يُترك لارادات الأفراد باطلاق ، دون توجيه ، وتشريع ملزم ، يحملها على انتهاج سبيل العدل ، كرهاً ، ان لم تسلكه طوعاً ، لمكان الأثرة والأنانية المتأصلة في الجبلة الانسانية ، وهي علة بغي بعضهم على بعض ·

ومعنى هذا ، ان مساءلة صاحب الحق تثور شرعاً عن آثار تصرفه فيه ، **ولو غير متجاوز حدوده الموضوعية ، اذا كان على كيفية ، تسبب ضرراً « للغير » غير مألوف ، أو كان على قدر معين من الجسامة ،** سواء أكان ذلك الغير **فرداً أم جماعة ،** على الرغم من استناده في تصرفه أصلا الى حق مشروع في ذاته ، **لأن مفسدة المآل قد غلبت مصلحة الأصل ، اذ هو النتيجة العملية الواقعة أو المتوقعة ، منعا من الاستمرار في التسبب في حدوثها ، أو دفعا لها قبل الوقوع ·**

هذا وسبيل تبيُّن طبيعة النتائج ومبلغ جسامتها ، من النفع أو الضرر انما يكون « **بالموازنة** » بين ما يعود على صاحب الحق من نفع مشروع ، شرع الحق أساساً لاستجلابه ، وبين ما يلحق الغير من ضرر لازم ، أو فساد ممنوع ، حتى اذا ساوت هذه تلك ، أو زادت عنها ، كان التسبب في ذلك غير مشروع (٣٧) ، ووجب قطعه ، ولو كان ناشئا عن حق أو حرية ، **لأن درء المفاسد المساوية او الراجحة مقدم على جلب المصالح ، أيا كان منشؤها ،** يقول الامام الشاطبي : « ولا مصلحة تُتَوَقَّع مطلقا مع امكان وقوع مفسدة توازيها أو تزيد عنها » (٣٨) · تحقيقاً للمعنى الاجتماعي والانساني في كل حق فردي ·

٢ ـ المصلحة الفردية التي شرع الحق أو الحرية من أجلها ـ في التشريع الاسلامي ـ لا تقف عقبة في سبيل الصالح العام ، ولا تحول دون تقدمه وازدهاره ، لأنه يقيم « قانون التوازن » فيما يتعلق بالمصالح الفردية المتعارضة بعضها قبل بعض في النشاط الاقتصادي ، بوجه خاص ، حيث ينسق بينها ، فيقدم ما هو أجدى وأكثر نفعا في الواقع المعاش ، وعلى ضوء من الخبرة العلمية المتخصصة ، كما يقيم هذا « التوازن » ـ ومن باب أولى ـ بينها وبين المصلحة العامة ، ويقدم هذه الأخيرة وجوبا اذا استحال التوفيق ، وهذا أصل عتيد ينهض بالمعنى الاجتماعي والانساني في مفهوم الحق الفردي في الاسلام ، كما أسلفنا ·

ن ـ المعنى الفردي الأناني الخالص للحق او الحرية ، بما يوجب التصرف المطلق في ممارستهما ، ليس أصلا من أصول الاسلام •

وتأسيساً على هذا ، فان مبدأ الحرية المطلقة في النشاط الاقتصادي : والاجتماعي، بما يستلزم اطلاقها غالباً من **اسقاط المعنى الاجتماعي والانساني الذي يتمثل في الاضرار بالمجتمع** ، أو كان من شأنها ذلك ، **ليست أصلا من أصولنا** ، لما بينا من **منافاتها للمشروعية والعدل ، كما رأيت •**

وأيضاً ، الحقوق في الاسلام **غائية** ، وليست هي غاية في ذاتها ، على النحو الذي رأينا عند الفرديين تطرفاً وغلواً ، بمعنى ان كلاً منها شرع وسيلة لغاية محددة مرسومة هي المصلحة التي توخى الشارع تحقيقها في المجتمع من أصل تشريع الحق نفسه، فينبغي على المكلف أن يقصد بتصرفه فيما منحه الشارع من حق ، **عين الغاية** التي رسمها الشارع له ، **لا يتنكبُها أو يحيد عنها ، حتى يكون قصد المكلف في العمل موافقاً لقصد المشرع في التشريع ، وهذا ينافي الاطلاق في التصرف** بداهة ، والا كانت المناقضة ، فالحق وغايته اذن مقترنان نظراً وعملا، تشريعاً وممارسة •

يقول الامام الشاطبي في هذا الصدد : « **قصد الشارع من المكلف ، أن يكون قصده في العمل ، موافقاً لقصد الله في التشريع** »(٣٩) ويقول في موضع آخر ، مؤكداً هذا المعنى : **من ابتغى في تكاليف الشريعة غير ما شرعت له، فقد ناقض الشريعة ، ومن ناقضها فعمله في المناقضة باطل ، فما يؤدي اليها باطل** »(٤٠) **فالمناقضة اذن هي علة البطلان، مما يؤكد معنى الغائية في الحق •**

ويعلل الامام الشاطبي هذا البطلان بقوله : « أما ان العمل المناقض باطل ، فظاهر ، **فان المشروعات**(٤١) **انما وضعت لتحصيل المصالح** ، ودرء المفاسد ، **فاذا خولفت ، لم يكن في تلك الأفعال التي خولفت بها جلب مصلحة ، او درء مفسدة** »(٤٢) وهذا صريح في المناقضة التي تؤدي الى العكس ، وهو جلب المفاسد ودرء المصالح ، وهو خلاف ما يقضي به سَنَن المشروعات ، بل لا يتصور في تشريع الله ورسوله •

وهذا ما أشار اليه الامام مالك والكاساني ، والزيلعي ، والشوكاني ، والشاطبي ، والعز بن عبد السلام وابن القيم وأستاذه ابن تيمية(٤٣) ، وغيرهم •

وايضا ، تبدو جوهرية المعنى الاجتماعي والانساني في مفهوم الحق الفردي في الاسلام ، وارتباطه بمعنى العدل ، وجوداً وعدماً ، فيما يرشدك اليه الامام الكاساني ، ملاحظاً قويا في الاستدلال على **تحريم الاحتكار** ، وهو ابتناؤه حكم التحريم ـ فضلا عن الأدلة النقلية من السنة ـ على معنى « **الظلم** »(٤٤) استدلالا عقليا ، والظلم في الاسلام محرم قطعاً ، ولا معنى « للظلم » **الا سقوط العدل ، ومعلوم ان لا منشأ « للظلم » في الاحتكار الا آثاره من الاضرار بالمجتمع اجماعاً ، وهذا نتيجة التصرف للحرية المطلقة في حق الملك ، فكان هذا الاطلاق مفضياً الى الظلم غالباً** ـ كما ترى ـ أو هو مظنة ذلك ، وهو ما لا يجيزه الاسلام بحال من الأحوال ، بل اعتبره كبيرة من الكبائر(٤٥) •

فاذا ثبت أن الاضرار بالمجتمع عن طريق التصرف في حق الملك « ظلم » ، يجب رفعه ، وقطع التسبب فيه ، صوناً لكيان المجتمع أو الصالح العام ، عن الاضرار به ، من خلال

التصرف المطلق في الحق الفردي ، فذلك رعاية للمعنى الاجتماعي والانساني فيه ، **عدلا** بحيث ترتبط به المشروعية والعدل •

فنتلخص ، انه اذا كان اسقاط المعنى الانساني من مفهوم الحق الفردي ، بالحرية المطلقة في التصرف فيه كسباً وانتفاعاً ، بمايؤول الى الاضرار بالغير فرداً أو جماعة ، **ظلما ، فان التقييد بمراعاة ذلك المعنى ،وتوجيه التصرف على نحو يحققه عملا ، ويصون « حق الغير » هو عدل لا ريب فيه ،بل هو من أقوى صور العدل في الاسلام ،** لوصف « حق الغير » هذا بأنه « حق الله »اشارة الى وجوب تقديره واعتباره وعدم جواز اسقاطه بحال ، كما أسلفنا ، وهو في حقيقته أساس « **التكافل الاجتماعي الملزم في التشريع الاسلامي** » •

فتبين بجلاء منافاة الحرية المطلقة ومنها الحرية الاقتصادية ـ **لمقتضيات المشروعية والعدل في الاسلام** •

ص ـ المصلحة العامة هي أساس الالتزام السياسي في الدولة •

هذا ، والاسلام يجعل من « المصلحة العامة » أساس مشروعية الولاية الكبرى في الدولة ، وسبب الالتزام السياسي ، يرشدك الى هذا ، قول الرسول ﷺ « كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته ، **والامام راع ومسؤول عن رعيته** ••• الحديث » • •

ولا جرم ، ان المسؤولية عن الرعية **انما هي** المسؤولية عن « **مصلحة الرعية » وهي المصلحة العامة بعينها** ، ولهذا اشتق العلماء القاعدة المحكمة التي تتعلق بالتصرف السياسي بوجه خاص : « التصرف على الرعية منوط بالمصلحة »(٤٦) •

أما ان للأمة مصلحة عامة جوهرية مستقلة تملكها بحكم كونها ذات شخصية اعتبارية ، تفرض على كل فرد من أفرادها ،أن يلبي حاجتها فيما يملك من حق ، **أداء لوظيفته الاجتماعية** ، وتحقيقاً لما تضمنه مفهومه من معنى اجتماعي هو جزء من مناط مشروعية التصرف فيه ، فذلك ما يقرره الامام ابن القيم بقوله : « وحاجة المسلمين الى الطعام واللباس ، وغير ذلك ، مصلحة عامة ،**ليس الحق فيها لواحد بعينه** »(٤٧) •

وهذا ما أكده الامام الشاطبي أيضاً ،ولكن بتعبير آخر كما أشرنا من قبل ، اذ أطلق عليه « حق الله تعالى صرفاً في حق العبد » أي في حق الانسان الفرد ، وحق الله هو الصالح العام ، في أحد معنييه •

هذا ، ويمكن للباحث المتعمق في هذا الأصل ، أن يستخلص الحقائق التشريعية التي تنهض عليها حقوق الانسان في الاسلام :

أولا ـ ان الأصل عصمة الانسان في نفسه ، وماله ، وعرضه ، فلا يضار أحد في حقوقه وحرياته العامة من قبل غيره من الأفراد ، لا على سبيل الاعتداء فحسب ، لأن هذا مقرر في جميع الشرائع ، بل تحت ستار الحق ، **او الحرية العامة ، أي من التعسف في استعمالها** ، لأن الضرر في حد ذاته ـ المادي منه والمعنوي ـ دون وجه حق ، ممنوع شرعاً أيا كان منشؤه ، اذ « لا ضرر ولا ضرار » في الاسلام باطلاق ، وبيان ذلك ، ان تلك

« العصمة » في نظر الاسلام ـ ليست حقا فرديا أو شخصيا خالصا لصاحبها ، أو كما يطلق عليها « حقوق الشخصية » بل لله تعالى فيهـا حق كامل أيضا ، ولا خيرة فيها للعباد ، كما يقول الامام الشاطبي : « **لأنها من حـق الله تعالى صرفا في حق العبد** » بمعنى أنهـا من **النظام الشرعي العام** ، لاتصال هذه « العصمة » أو الشخصية المعنوية للانسان الفرد ، بالمصلحة العامـة الجوهريـة ، ولو كـانـت هـي في أصلها حقوقا فردية ، وسيأتي مزيد بحث في هذا الموضوع في مقامـه مفصلا ، ان شاء الله تعـالى ٠٠

فثبت بجلاء ما قلنا آنفا ، من أن الحقوق الفردية ، والحريات العامـة في الاسـلام ، منظور اليها من خلال المصلحة العليا للمجتمع ، والا فلماذا تقرر كونها من حقوق الله تعالى ، مع انها ـ في الأصل ـ حقوق شخصية للأفراد؟ مستوى رفيع من التشريع الالهي الخالد الذي يرسي أصول **التكافل الاجتمـاعي والسياسي والاقتصادي الملزم ، بين الافراد بعضهم قبل بعض ، وبينهم وبين المجتمع لوحدة المصلحـة والمصير ، لم تقترب منه ارقـى التشريعـات العالمية ، حتى يومنا هذا ، بما فيها وثيقـة اعلان حقوق الانسان ٠**

ولست الآن بصدد البحث في تفاصيـل تلك الحريات العامة ، أو الحقوق الخاصة ، كلاًّ على حده في التشريع الاسلامي ، بل في أصول حقوق الانسان كما نوهت آنفا ٠

ثانيا ـ ان الاسلام اذ يربط المشروعية بالمعنى الاجتماعي للحق ، يكفل بذلك انسجام الحقوق والحريات ، ولا يسمح أبدا بقيـام التناقض بينهما ، ولا سـيما ابان ممارسـة سلطات الحق ، وقت الأزمات ، وهذا هو معنى ما يسمى « الوظيفة الاجتماعية للحق » التي قررها الاسلام منذ أمد بعيد ، على **نحو عملي** ، بحيث جعلها مرتبطة ارتباطا وثيقا بمعنـى العدل فيه ، لأن سقوط هذه « الوظيفـة » انما يعني انتفاء المعنى الاجتمـاعي في الحـق ، وانتفاء هذا المعنى يستلزم حتما وبالضرورة انتفاء المشروعية ـ كما قدمنا ـ ولا عدل حيث لا مشروعية ، وهذا هو التعسف بعينه ٠

فثبت ، **ان المفهوم المزدوج للحق الخاص ، من الذاتية والاجتماعيـة معا ، تصـورا ، ووقوعا** ، هو الذي حرص التشريع الاسلامي الحرص كله على **تاصيله في هذا المفهـوم** ، بحيث جعله جزءا من مضمون العدل فيـه ، كما رأيت ، **الامر الذي يجافي معنى الفرديـة والاطلاق مجافاة بينة ٠**

ثالثا ـ ليس معنى هذا ، ولا من مقتضاه ، ان « الحق » في الاسلام ، هو بذاته وظيفـة اجتماعية ، لأن هذا المعنى ، يلغي ـ في الواقع ـ فكرة الحق أصلا ، اذ يصيّره مجرد مركز يحتله صاحبه لتحقيق الصالح العام ، دون صالحه الذاتي ، ومعلوم بداهة ، ان المنظور اليـه في الحق بمعناه الخاص ، هو المصلحة أو الميزة الشخصية لصاحبه أولا ، بل هذا هو المقصود في أساس تشريعه قصدا أوليا ، والا ما كان حقا خاصا ، فالحق في الاسلام ، « **ذو وظيفـة اجتماعية** » لمكان « **عنصر الذاتية** » في مفهومه الى جانب هذه الوظيفة الاجتماعية التي ترعى « حق الغير من **الفرد والمجتمـع** » ، مما يتعـين بالتالي على ذي الحق ـ بمقتضى هذا التشريع ـ أن يقيم « التوازن » بينهما في العمل والممارسة ما أمكن ، اداء لهذه الوظيفـة التي تتركز في

المحافظة على الحقين معاً ، دون افتئات أحدهما على الآخر ، **عدلا ومصلحة** ، حتى اذا أهمل المكلف ذلك ، **قامت الدولة بحمله على تحقيقه الزاما** ، وذلك عن طريق افراغ هذا المبدأ في التنظيم الآمر ، لأن مهمة رئيس الدولة العادل ، **حمل الناس على مقتضى النظر الشرعي** ، على حد تعبير فقهاء السياسة المسلمين ، ورعاية الصالح العام ، ولأن من المقرر في سياسة التشريع الاسلامي ، **ان كل مبدأ أو تصرف يلزم العمل به بمقتضى الوازع الديني في الأصل ، يجب أن يجعل ملزما بافراغه في نظام سلطوي دنيوي آمر ، اذا رق وازع الدين ، أو ضعف ، لأن مقصود الشارع الحكيم تنفيذ شرائعه في الخلق ، ولأن الله يزع بالسلطان ، ما لا يزع بالقرآن** .

رابعاً ـ ان الحريات العامة ، والحقوق الخاصة ، وفي مقدمتها « حق الملكية » من حقوق الله تعالى ، أي من النظام الشرعي العام الثابت ـ كما أشرنا ـ بحيث **لا يجوز شرعاً الغاؤها بحال** ، وهذا هو معنى « حق الله » في أحد معنييه ، كما بينا .

غير أنه يجب تقييدها بما قيدها به الشرع نفسه ، كلما اقتضت الظروف ذلك ، ولا سيما غير العادية منها ، تحقيقاً لمصلحة أرجح ، من مثل صيانة الأمن العام ، داخلا وخارجاً ، أو اذا اقتضى ذلك المصلحة العامة الحقيقية ، وبقدرها ، على ما تقرره الخبرة العلمية المتخصصة ، منعاً للتعسف في استعمالها ، **لما في التعسف من مناقضة قصد الشارع من أصل تشريعها** .

هذا ، وما قيل من أن « الاستغلال » سبيله « حق الملك » مما يبرر الغاءه ؛ مردود بأن لا تلازم بينهما ، فقد يكون حق الملك ولا استغلال ، اذا ما روعي تلقائياً وبوازع ذاتي أو بتشريع ملزم ـ المعنى الاجتماعي والانساني الذي هو عنصر جوهري فيه شرعاً ، **وانما كان « الاستغلال » أثراً لحق الملك في غير هذا التشريع** ، أو بعبارة أخرى ، انما كان « الاستغلال » أثراً لحق الملك في مفهومه الفردي المطلق ، وهو ما لا يقره الاسلام ، بل يرفضه رفضاً باتاً ، لمنافاته لأصوله ومفاهيمه ومقاصده ، ومقتضى العدل فيه ، فهو اذن لا يتصل بالتشريع الاسلامي من قريب أو بعيد ، ولذا نرى الاسلام يحارب « الاستغلال » بشتى صوره حرباً لا هوادة فيها ، سواء تمثل في « الربا » أم في « الاحتكار » أم بيع الاسترسال(٤٨) أم بيع الاضطرار(٤٩) وشرائه ، أم المغالاة في الأسعار ، وبخس الأجور ، أو غير ذلك من الصور التي تظهر مستقبلا ، أو تتمخض عنها المعاملات في تطورها وتنوعها ، لوحدة المناط ، أقول ، حاربه محاربة(٥٠) لا هوادة فيها ، لاعتباره الاستغلال جريمة اجتماعية واقتصادية كبرى ، بالنصوص النقلية ، واتخذ وسائل تشريعية شتى لاعدامه من ميدان التعامل ، ومنها الأصول التشريعية التي تنهض بمفهومه شرعاً ، وبما أرسى من دستور وقواعد تحكم وجوه استعماله ، وبما أقام من نظام « **الحسبة** » الذي يتولى الاشراف العملي على ميادين التجارة والصناعة ، ومراقبة الأسعار في السوق ، وبخس الأجور ، وأيده بنظام « **المظالم** » الذي يقوم على القوة والرهبة والسلطة في تنفيذ التشريع الذي يقاوم الاستغلال بصورة عملية ناجعة ، كما يحارب « الغش »(٥١) في جميع صوره ، في الصناعة ، والتجارة ولا سيما في المواد الغذائية ، والغش من أكبر وسائل الاستغلال ، فضلا عن كونه مصدراً للاضرار بالصحة العامة اذا كان في المواد الغذائية ، لقوله ﷺ : « من غشنا فليس منا » فثبت أنه من المنكرات التي تقتضي الزواجر .

هذا ، ومؤيدات محاربة « الاستغلال »مبسوطة في كتب الفقه الاسلامي على نحو تفصيلي ، فكان « **الاستغلال** » نتيجة لتعطيل هذا التشريع ، لا للعمل به ٠

وعلى هذا ، لم يرَ الاسلام في الغاء حق الملك تدبيراً متعيناً لمحاربة الاستغلال ، فثمة تدابير أخرى تحقق العدل ، وتمنع الاستغلال، بل تجتث أصوله ، وتُبقي في الوقت نفسه ـ على حق الملك الذي هو أقوى مظهر للشخصية الانسانية ، وامتدادها في المجتمع عن طريق ممارسة سلطاته ، فضلا عن انه الحافز الذاتي القوي للنشاط الاقتصادي والاجتماعي ، بلا مراء ، والمجال الواسع للتعبير عن الخصائص والملكات العليا في فطرة التكوين الانساني ، ولا نعتقد أن ثمة تقدماً حضارياً يتم، ويستمر في نموه ، بدون هذا الانسان ، واتاحة المجال الحيوي أمامه ليحقق فيه ذاتيته ، وملكاته النفسية ومواهبه ، لأنه هو الشخصية المفكرة العاقلة الحرة المسؤولة ٠

هذا فضلا عن أن « حق الملك » في الاسلام ـ كما أسلفنا ـ يعمل في اطار الصالح العام لا يتعداه ، فهو اذن ليس عقبة كؤوداً يعترض سبيل تقدمه وازدهاره ، على النحو الذي رأينا في التشريعات الفردية ، حتى اذا اعترض سبيل المصلحة العامة ، **سقطت** مشروعية استعماله شرعاً ، كما بينا ، اذ ليس ثمة **من معنى اجتماعي ينهض به مفهوم هذا الحق ، ولا وظيفة اجتماعية يؤديها ، حال اضراره بالصالح العام أو بالافراد ، بل هذا هو التعسف والظلم بعينه مجسداً ، وهو ممنوع قطعاً** ، وكان تقديم المصلحة العامة عليه حينئذ أمراً متعيناً ، درءاً للظلم والضرر، اذا استحال التوفيق ، أداء لوظيفة الحق الاجتماعية وتحقيقاً للتكافل الملزم ٠

هذا ، وما يترتب على استئصال حق الملك من الأضرار والظلم ، من الناحية الاقتصادية والاجتماعية ، والانسانية ، ما يجمل من العسير التسليم بعدالة التشريع الذي يمعد الى ذلك، لما يستلزم من المصادرة لمقتضيات الفطرة الانسانية نفسها ، وأولها « حق التملك » أو قل « **غريزة التملك** » **والتشريع لم يوجد ليكون ضداً على طبائع الأشياء قطعاً، أو لقتل الحافز الذاتي الذي لا سبيل الى انكار أثره في النشاط الاقتصادي بوجه خاص ، فضلا عن سد باب المجالات الحيوية أمام الانسان الفرد لتحقيق ذاتيته ، وما أوتي من ملكات ومواهب عقلية ونفسية عليا ، فمثل هذا التشريع مجاف للعدل ، ومكونات الواقع ، ومضاد لطبائع الأشياء، وضار بالصالح العام**،وليس معنى هذا ، ان الاسلام لا يعترف بالملكية العامة أصلا ، بل هي مقررة شرعاً ،وحق المجتمع في ملكيته العامة ثابت على قدم المساواة في الاعتبار مع حق الملك الخاص ،ومما ينهض بمسوغات قيام الملكية العامة ، ان اجراء الملكية الفردية عليها ، يتنافى مع الغرض الذي أعدت من أجله ، أو يتجافى مع طبيعتها ، أو من العسير ـ ان لم يكن من المحال ـ على الأفراد أو الشركات الخاصة النهوض بتلك المرافق ، وتسييرها على وجهها الأكمل، **لمحدودية طاقاتهم المادية والمعنوية** ، الأمر الذي يفضي الى سوء تصرفهم فيها على وجه يضر بالصالح العام غالباً ، من الاستغلال ، والاهمال ، والفوضى ، فكان ذلك من حق المجتمع الذي اعترف به الاسلام « **قيمة جوهرية** » **في حد ذاته ، وذا كيان مستقل** ،بل هو « **حق الله تعالى** » الذي يعلو على كل

حق كما بينا ، من حيث التقدير والاعتبار ،ولكن هذا النظر لا يوجب بالضرورة الغاء الملكية الفردية في جميع وسائل الانتاج أصلا،لأن هذا التعميم ينافي الصالح العام نفسه الذي قد يملي في كثير من المواطن وجوب قيامهذه الملكية الخاصة ، وفي وسائل الانتاج ذاتها ، بعد الدرس والبحث والاستعانة بالخبرة العلمية المتخصصة ، ونحن لا نرى العمل هنا بالمثل القائل « **قطع العقدة افضل من حلها** » بل نرى انه ينبغي بذل الجهود العلمية المضنية لاستنباط شتى الحلول ، على أساس من قواعد العدل في التنسيق بين الحقين، وهو ما انتهى اليه الاسلام في تشريعه ، وفي نظريته الأصيلة المعروفة « نظرية التعسف في استعمال الحق » والاسلام اذ يوجب التوفيق بين الحقين دائماً ، ما أمكن ، ويضع القواعد المحكمة في ذلك ، انما يفعل هذا اعترافاً منه بهما معاً ، وعلى قدم المساواة ، كما بينا ، الا في حالة التعارض المستحكم ، وقليلا مايحصل بمقتضى هذا التشريع ، فيلجأ عندئذ الى الموازنة ، ثم التقديم ، انصافاً وعدلا ،ودفعاً للضرر الأشد ٠

نخلص من هذا ، الى أن الاسلام ينبغي ألا يؤخذ بجرائر الاستغلال الاقتصادي التي نشأت عن مفاهيم وتشريعات فردية متطرفة غريبة عن التشريع الاسلامي ، بل الحجة على هذا التشريع ، في أصوله ، وقواعده العامة ،ومقاصده ، ومفهوم الحق والعدل فيه ٠

ثانيا : اثر أصول حقوق الانسان ـ في التشريع الاسلامي ـ على العلاقات الدولية :

آ ـ حقوق الانسان في التشريع الاسلامي تقوم على أساس التفسير الموضوعي والواقعي للمعنى الكامل للانسان العام ، وفي ضوئه تحددت طبيعة العلاقات في مبادىء تشريعه الدولي ٠

حدد القرآن الكريم طبيعة هذه العلاقات في أصول تشريعه الدولي ، في آيات كثيرة واضحة الدلالة ، يشتق منها مفهوم الحرب والسلم ، باعتبار أن قواعدهما وأحكامهما تشكل جزءاً كبيراً من هذه العلاقات ٠

على ان طبيعة تلك القواعد ، لا يمكن أن يتم تحديدها الا على أساس من **التفسير الموضوعي الصحيح لمعني الانسان تفسيرا لايجعل لتزييفه منفذاً يتسرب منه الى جوهره القائم على حقائق فطرة التكوين ، فيفسد أساس التقدير القويم للانسان العام، ويفضي بالتالي الى تجزئة مفهوم العدل ، أو نسبيته،او انكار حقيقته انكارا يُستمرأ معه هضم حقوق الانسان على الرغم من اعلانها ـ ولاول مرة ـ** في ميثاق دولي في منتصف هذا القرن ، على ما سيأتي تفصيله ٠

ولا مراء ، ان هذا التفكير المبتسر ـ أيأكان الباعث عليه ـ هو الذي أوحى الى هؤلاء الساسة بهذا التزوير للمعنى الصحيح للانسان ، تبريراً مفتعلا للاجتراء على شن الحروب المدمرة ، والعدوان الوحشي ، والتسابق في تطوير أدواته ، وتسخير العلم في هذا السبيل ، واستثمار الطاقات العقلية لنوابغ المخترعين فيما لا يعود على البشرية الا بالفواجع والمآسي ، وعلى معالم الحضارة بالتخريب ، بل بخسف الأرض بما عليها، ومن عليها ٠

هذا التفكير الضال المُبتسر ـ بما هو صدى لشهوة الاستعلاء ، وبسط النفوذ ، أو لهوى العنصرية ـ قد هيمن على نفوس أربابه ، فانقلبت معه موازين القيم الانسانية ، ومعايير المثل العليا الخالدة ، فاستخفوا بها ، وبالمواثيق الدولية جملة ، حيث ضربوا بها عرض الحائط ، وشلوا نشاط مؤسساتها العامة في أداء مهامها الكبرى ، لمنع العدوان ، ووضع حد للتمادي فيه ، وايصال الحقوق الى أربابها ، عدلا وانصافا ، أقول شلوا طاقاتها ، وتحدوا قرارتها حتى غدت ، كما ترى ، حبرا على ورق ، مما أدى بالتالي الى انحسار رواق السلم والأمن عن العالم كله ، ليعم هذا الشر المستطير !!!

ب ـ معنى الانسان الذي اصطنعوه فاستقر في اذهان الساسة ممن اعلنوا حقوق الانسان ابان الثورة الفرنسية في الماضي ، او في الاعلان العالمي في منتصف هذا القرن ، وفي صورة ميثاق دولي ، لأول مرة ، واثره على العلاقات الدولية ، وموقف الاسلام منه .

ان معنى الانسان الذي استقر في أذهان الساسة ممن أعلنوا حقوقه ابان الثورة الفرنسية ، أو في ميثاق دولي لأول مرة عام ١٩٤٨ ، قد بلغ من التزييف مبلغا اضطرب معه التقدير الحق للانسان العام ، من حيث هو انسان ، حتى غدا معنى مجتزأ ومقصورا على نوع خاص ، هو ذلك « **الانسان الأبيض** » الذي تحدر من أصول معينة ، أو جنس معين في غرب أوروبا وأمريكا ، اذ هو وحده ، من دون الأناسي ـ في تصورهم ـ من له حق التمتع بتلك الحقوق المعلنة . فكان لذلك التزييف والاجتزاء ـ بغية التمييز والتفريق ـ صداه المباشر على أسس العلاقات الدولية ، طبيعة ، ومجالا ، وأثرا ، بل وعلى قواعد القانون الدولي قبيل منتصف هذا القرن العشرين ، ثم على مفهوم كل من الحرب والسلم بوجه خاص ، بما يتسمان به ، من صفة العلاقة الدولية ، وبما تتصل القواعد الناظمة لهما ، بقواعد القانون الدولي ، فانطلقوا في نشاطهم السياسي ، أو الاقتصادي ، أو الحربي بوجه خاص ، وفيما اتخذوا من مسالك وتكتلات واتجاهات ، تمثلت فيما أبرموا من معاهدات ومواثيق دولية ، وما استهدفوا من أغراض تعود بالمصالح الخاصة على تجمع معين من دولهم ، سواء في السلم أو في ظروف الحرب ـ أقول انطلقوا ـ في كل أولئك ـ تحت تأثير ما استقر في أذهانهم من هذا المعنى المزيف للانسان ، حتى في هذا القرن العشرين ، أنانية وأثرة للاستحواذ على الثروات والمواد الخام في مواقعها ، ومناجمها ومنابعها ، وعلى المواقع الاستراتيجية ، تعصبا عنصريا أسود ضيقا بدائيا جاهليا مقيتا ، بغية بسط النفوذ والاستعلاء ، صلفا وغطرسة ، أو الاحتلال الاستيطاني والتوسع فيه ، لترفيه شعوبهم على حساب الشعوب الأخرى ومقدراتهم ظلما وعتوا .

لا يمكن تفسير صنيع هؤلاء الساسة الذين أعلنوا هم انفسهم للانسان حقوقه ، الا على أساس من النفاق الدولي .

وفي اعتقادنا ، أنه لا يمكن تفسير صنيع هؤلاء الساسة والقادة الذين أعلنوا هم أنفسهم لهذا الانسان حقوقه ـ وقد أسروا في أنفسهم عزما صميما على التمييز والتفريق باللون ، أو العنصر أو اللغة ، أو الدين ، وبما زيفوا من **المعنى الحق للانسان العام القائم**

على حقائق فطـرة التكـوين ـ كما قدمنا ـ اتباعاً لأهوائهم التي حملتهم على هذا التعصب والتحيز ، الأمر الذي حملهم آخر الأمر على الايغال في العدوان ، والتمـادي في البغي ـ اقول لا يمكن تفسير هذا الصنيع منهم الا على أساس من النفاق الدولي ، لسبب بسيط ، هو أن ظاهر ما يتبـادر من ميثاقهـم المعلـن ، لا يتفق وما أسروا في أنفسهم من معنى وغاية.

هذا النفـاق الدولي المُبيَّت الذي تعاصر مع الاعلان العالمي لحقوق الانسان ، أو كان سابقاً عليه ، فصدروا عنه، هو ـ في شرعة الاسلام ـ أشد نكراً ، وأعظم جرماً من الكفر الصُّراح بهذه الحقوق أصلا ، بدليل لازمِهِ من العقاب الأخروي ، في قـوله تعالى : « ان المنافقين في الدَّرْكِ الأسفل من النار » ٠

جـ ـ افسادهم لحقيقة العدل الدولي ـ صدى للتحوير والتزييف في معنى الانسان ـ مؤشر قوي على مدى صحة حقائق الثقافة وانسانيتها في مراكز العلم في جامعاتهم ، فضلا عن النفاق الدولي ٠

قلنا ان التزوير للمعنى الحق للانسان العام ترفضه **حقائق الفطرة ، وقضايا العلم ، ومنطق العقل ، بما يستلزم من انتفاء أساس التقدير الصحيح الذي وضعه الاسلام لانسانية الانسان ، حيثما كان ، في المجتمع البشـري بعـامـة ٠**

هذا ، ومن البيِّن ، انه بانتفاء أساس التقدير الصحيـح لانسانية الانسـان الذي شرعه الاسلام مشتقاً من ذاته هو ، ومن عمله، لا من أمر خارج عن سمته ، ولا يـد له في كسبه ، أقول بانتفاء هذا الأساس ، يتسـرب الفساد الى حقيقة العدل الدولي ، وجوهره، بما يتعلق به من المصلحة الانسـانية العليا ،وهو فساد عريض لا يتفـق ومفهوم العـدل الشامل المطلق في الاسلام ، باعتباره أهـم أصول العلاقات الدولية من حيث موضوعيته ، وشموله ، واطلاقه ، حتى أضحى هذا العدل الشامل المطلق حقاً انسانياً مشتركاً لا يعبث باستقامة ميزانه ، لون ، أو عنصر ، أو اختلاف دين ، أو ثراء أو جاه ، أو عاطفة من مودة أو قرابة أو موالاة ، أو عداء ، لقوله تعالى ،« يا الذين آمنوا كونوا قـوَّامـين بالقسـط شهداء لله ، ولو على أنفسكم أو الوالديـن ،والأقربين ، انْ يكن غنياً أو فقيراً ، فالله أولى بهما ، فلا تتبعوا الهوى أنْ تعـدلوا ، وان تلووا أو تعرضوا ، فان الله كان بما تعملون خبيرا »(٥٢) ٠ وقوله تعالى : « ولا يَجرِمَنَّكم شنَآن قوم على ألا تعدلوا ، اعدلوا هو أقرب للتقوى »(٥٣) وقوله تعالى : « ان الله يأمـر بالعدل والاحسان »(٥٤) باطلاق ، وتفسـير تحديد الاسـلام للعـدل بهذا المعنى الشامل المطلق الذي لم تعرفه الدنيا حتـى اليوم ـ ولا اخالها تعرفه مستقبـلا ـ هو اعتقـاده الجازم بأن الأمن أو السلم العالمي لا يمكن أن يتم أو يستقر الا على أساسه ، **اذ لا قيام لسلم على ظلم** ، وسيبقى العالم في اضطراب ، أو على شفا الاحتـراب الدمـوي المـدمر حتى يؤمنوا بهذا الأصل العظيم للعلاقات الدولية ، والسياسات العالمية الرشيدة ، اذ ليس ثمـة من بديل له يفضله ٠

على أنه اذا استعصى على ساسة الدول الأجنبية أن يؤمنوا بهذا الأصل عقيدة وديناً ،

فلا أقل من أن يؤمنوا به سياسياً وانسانياًوحضارياً ، وأن يضعوه موضع التنفيذ ، لما يتعلق به من المصلحة الانسانية العليا قطعاً •

هذا شيء ، وشيء آخر ، هو أن مبدأالعدل المطلق في الاسلام ، ومبدأ المساواة في الاعتبار الانساني الذي تعلق مناطه بمجردوصف الآدمية في الانسان ، كما أسلفنا ، يجد تفسيره في هذا الاتساق المنطقي بين خصيصةالشمول والعالمية ، وعلى الصعيد الدولي من جهة ، وبين وحدة فطرة التكوين الانساني منجهة أخرى •

وبرهان ما نقول ، أنه بفضل هذين المبدأين بوجه خاص — العدل والمساواة — قد تمت امكانية دخول أمم شتى في حظيرة الاسلام، عن قناعة ورضا ، وعلى أساس من **التكافؤ والاندماج** ، ودون اكراه أو الجاء ،لما قدمنا من أنه لم يكن ثمة من بديل يفضلهما، ليقوم مقامهما ، لا في الشرائع السابقة ، ولاالمعاصرة ، ولا في الفكر السياسي الانساني نظراً ، ولا في مسار التاريخ العام واقعاًوعملا(٥٥) ، **ولا أعدل ممن يساويك بنفسه في الحكم والنّصفة** •

وأبلغ دليل على أصالة مبدأ المساواة فيالاعتبار الانساني في الاسلام ، ان في تشريعه الداخلي أو الدولي ، قوله ﷺ : « **الناس سواسية كاسنان المشط** » وماتي ذلك ، وحدة المنشأ من نفس واحدة ، لقوله تعالى : « **يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة** » وتلك وحدة فطرة التكوين التي تنتفي معها ادعاءات العنصرية بالضرورة ، أو نزعة الاستعلاء في الأرض ، بما هي مـن أهم أسباب الاضطراب العالمي ، وهو ماحرمه الاسلام في صريح آياته : « **تلك الدار الآخرةنجعلها للذين لا يريدون علواً في الارض ولا فساداً** »(٥٦) •

وأما العدل المطلق ، فلأن الاسلام لـم يجعله منوطاً باسلام المسلم ، حتى يكون نسبياً مقصوراً عليه لا يتعداه ، بحيث يخص ولا يعم، ويتجزأ ولا يتكامل ، ويتعدد ولا يتوحد ، حتى يغدو حكراً لأمة دون أمة ، أو وقفاً على عنصر دون عنصر، تحكماً دون مبرر ، بل ميزانه واحد ، ومناطه واحد — كما رأيت — وهو « **انسانية الانسان** » متفرعاً عن مبدأ الكرامة الانسانية ، لذاتها ، لقوله سبحانه« ولقد كرمنا بني آدم » •

د — العدل الدولي في السياسة الخارجية فيالاسلام ، وفي علاقاته الدولية ، ولا سيما في الحرب ، ليس منوطاً بالقوة دون الضعف، ولا بالغالب دون المغلوب •

لا يحل للدولة في الاسلام ، أن يحملها العداء على ظلم ، باطلاق ، ان في السلم أو في الحرب ، في تدبيرها الداخلي ، أو سياستها الخارجية ، فليس العدل — في الاسلام — منوطاً بالغالب دون المغلوب ، ولا بالقوى دونالمستضعف ، ولا بالموالي دون المعادي ، ولا بالغني دون الفقير ، لما قدمنا ، من **وحدةمعياره ، واطلاق مفهومه** •

ولهذا ، لا يتفق ومبادىء الاسلام فيسياسته الخارجية ، ولا في أصول علاقاته الدولية ، ما تعارفت عليه الدول في القديموالحديث ، ولا سيما في أواسط هذا القرن ،

من شمار « **الويــل للمغـلوب** » **بـل الويل للاستعمار نفسه ، بما هو ظلم وبغي وعدوان** ، لتحكيمه مبدأ « **القوة** » في العلاقات الدوليـة،وشمار الاسلام : الرحمة والعدل للمغلوب ، اذا كان **منحقا** ، اذ لا يُقـرُ الاسلام مُبطـلا على باطله ، ولا معتدياً على عدوانه ، لأنــه ظلم ، **والظلم مُحرّم في ذاته شرعاً** ، أيا كان مصــدره ، وأيا كــان موقعــه ، والا انقلبت المفاهيم والموازين ، فيغدوا الحق باطــلا ،والباطل حقاً ، والعدل ظلماً ، والظلم عدلا ، وهذا محال شرعاً وعقلا •

هـ ــ القوة ــ في منطق الاسلام ــ سند للحق والعدل ، ولكنها لا تمثل العدل في ذاتها ، لانها مقيدة بما استقر في القرآن الكريم مــن« البينات » التي نهضت بهما ، فانتفى بذلك المبدأ الجاهلي البدائي المعروف « الحق للاقوى » •

لا تتصل القوة بالعدل أو الحــق ــ في نظر الاسلام ــ الا على أســاس أنها مجــرد وسيلة لاقراره وحمايته ، أو لتحقيقــه بـين الناس ، وليست هي في ذاتها غايــة أو ذات سلطان مطلق ، والا اسـتحال معنى العــدل مفهوماً جاهليا يمثله **مبدأ الحق للأقوى** ، وهو باطل في الاسلام ، بل الحق لذي الحق ، هــذا ويمثل مبدأ « الحق للأقوى » قول شيخ قبيلــة في الجاهلية حين سُئل عن معنى العدل والظلم،فأجاب : « العدل أن أغير على غنــم وابــل القبائل المجاورة فآخذها ، والظلم أن تُغـير هذه القبائل عليَّ لتستردها » حكم جاهلــي ــ كما ترى ــ وهو ما استقر أصلا في كثـير من العلاقات الدولية ، والسياسة الخارجيــة في عصرنا هذا ، وقد اسـتنكر القرآن هــذا الحكم بقوله سبحانه : « أفَحُكْمَ الجاهليــة يبغــون ؟ ومن أحسن من الله حُكمــاً لقــوم يوقنون »(٥٧) •

لهذا ، تاصل مبدأ القوة ــ في الاسلام ــ مُقيداً باصول الحــق والعدل والمســاواة ، والرحمة ، وغير ذلك من القيم ، مما أطلــق عليه القرآن الكريم : « **البينات** » وهذه القيم العليا هي الغاية القصوى التي من أجلها انزلت الشرائع السماويــة ، وأرسل الرســل : « لقد أرسلنا رسلنا **بالبينات** ، وأنزلنا معهــم الكتاب(٥٨) والميــزان(٥٩) ، **ليقــوم النــاس بالقسط ، وانزلنا الحديد فيه بأس شديد** » •

هذا ، واقتران الحديد بالبينات ــ في نص الآية الكريمة ــ وهو رمز القوة ــ اشارة الى أن « القوة » ينبغي أن يتم اعدادها ، واتخاذها ،بجميع أنواعها ، لتكون سنداً للحق والعــدل اللذين اشتملت عليهما بينات هذا الكتــاب العزيز ، ويُفهم من ذلك لزوماً ، أنه لا يحل اتخاذها أداة للطغيان والغطرسة والاسـتيلاء والاستعلاء والاستبداد في الأرض ، لأنها تعود على الغاية منها بالنقض والابطــال ، وليس هذا من مقصود الشرائع العادلة باطلاق، بداهة.

و ــ الاختلاف في الالوان واللغات والأجناس مدعاة الى التعاون الانساني في دائرة البــر العام ، وهذا اصل حضاري عام من اصول العلاقات الدولية في الاسلام •

على ان القرآن الكريم ، قد أشار الى أن اختلاف الألسنة والألوان ، وان كان أثرا لقوة مودعة في مقومات الفطرة، تمكيناً لها من التكيف والتجاوب مع البيئات المختلفة في أوضاعهــا

الجغرافية ، ومناخاتها ، مما يعتبر آية من آيات قدرة مبدعها جل وعلا كما بينا ، فان ذلك ينبغي ان يكون مدعاة للتعاون الانساني والتواصل الحضاري ، على الصعيد الدولي ، في دائرة البر العام ، **تكافلا ، وتكاملا** فيما تتطلبه **المعايش** من حاجات لا يستقيم أمر الحياة بدونها ، مما يُفتقد عند بعضهم ، ويتوافر عند الآخرين ، ويحرم أن يكون الاختلاف في الألوان سبباً في تقطيع وشائج الأرحام الانسانية ، بالاحتراب ، وتسافك الدماء : « واتقوا الله الذي تساءلون به والأرحام » .

هذا ، ويؤكد الاسلام حرصه الشديد على تحقيق مبدأ التعاون الدولي في مجال الخير الانساني العام ، مما أطلق عليه **البرّ والتقوى**، انه حرم اتخاذ **دعوى التمييز** أساساً للظلم والعدوان والمأثم في حق الانسانية كلها ، من مثل قوله تعالى : « يا أيها الناس انا خلقناكم من ذكر وأنثى ، وجعلناكم شعوباً وقبائل **لتعارفوا** ، ان أكرمكم عند الله اتقاكم »(٦٠) **والتعارف مقصود به التعاون قطعا** ، يؤكده قوله تعالى : « وتعاونوا على البر والتقوى ، ولا تعاونوا على الأثم والعدوان »(٦١) باطلاق .

والتقوى من مفادها **اتقاء تقطيع أوصال البشرية وسفك دمائها ظلما وعدوانا فضلا عن استباحة الحرمات ، وهضم حقوق الانسان** ، ونحن نرى مظاهر الاثم والعدوان فيما بين الدول والشعوب من علاقات دولية ، **أو** معاهدات سياسية **غير متكافئة** ، يراد ابرامها قهراً وعنوة ، ان في السلم ، أو في ظروف الحرب ، مما يتيح للدولة الأقوى أن تملي على غيرها ، شروطاً تعجيزية ـ تسلطاً واستعلاء وصلفاً ، واغتراراً بالقوة ـ اذ لا تجد لذلك مسوغاً من حق أو عدل ، أو منطق ، أو دين !!

ز ـ أرسى الاسلام مبدأ « حرية الدين » كيلا يكون الاختلاف الأبدي فيه ، عقبة في سبيل تحقيق سياسته في الاصلاح العالمي ، والعدل الدولي .

قدمنا أن وحدة جوهر الفطرة الانسانية اذا كانت تستلزم الاستواء من حيث الاعتبار الانساني ، عقلا وشرعاً ، على النحو الذي بينا ، فانها تستلزم أيضاً الاستواء في أصل « طاقاتها » ضرورة وواقعاً ، بحكم الخلق والتكوين ، غير ان التفاوت أو قل التفاضل يبدو بين الناس في مدى تنميتها ، وتوجيهها ، وحسن استخدامها ، وفق تعاليم الشرع الحنيف ، وهذا من كسب الانسان ، وبه يتعلق التكليف والابتلاء ، والمسؤولية والجزاء ، وهو معيار التفاضل .

على ان الاسلام بحكم واقعيته ، رأى أن توحيد الناس مُعتقداً أمر محال ، لقوله سبحانه : « وما أكثر الناس ـ ولو حرصت ـ بمؤمنين »(٦٢) وقوله تعالى : « ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعاً »(٦٣) وقوله عز وجل : « ولو شاء الله لجَمَعَهُم على الهُدى ، فلا تكوننَّ من الجاهلين »(٦٤) .

وتأسيساً على هذا ، أرسى الاسلام ركناً آخر في هذه السياسة ـ من شأنه أن يُبلغها غايتها ، وهو « **حرية الدين** » حتى لا يكون الاكراه في الدين ، أو الاختلاف فيه ، عقبةً في سبيل تحقيق غايته السياسية والحضارية من الصلاح والاصلاح العالمي ، لقوله تعالى : « **لا اكراه في الدين ، قد تبيَّن الرشد من الغيّ** » واعتقاداً من الاسلام أيضاً ، ان الاكراه ـ في

الواقع ـ لا يؤسس عقيدة ، اذ لا وزن لعقيدةما ـ في نظر الاسلام ـ اذا كانت تقليداً ، أو ناشئةعن اكراه، بل ينبغي أن تكون أثراً للتفكير الحر، ووليدة النظر الصحيح، والاستدلال العلمي الذي يكوّن الاقتناع الذاتي ، ولكون العقيدة ـ آخر الأمر ـ عنصراً نفسياً لا يُتَصَوَّر أن يكون للاكراه والقسر بجميع صوره سبيل عليها ، ذلك ما تقضي به طبائع الأشياء والاسلام ـ في تشريعه ـ لا يأتي ضداً عليها، فالاكراه لا يؤسس عقيدة، ولا يرسّخ مبدأ، ولا يكوّن قناعة ، ولا يُنتج أثراً ، لذا كان الاكراه في الدين محرماً في الاسلام •

ج ـ الادراك العميق للمعنى الموضوعي الصحيح الكامل للانسان العام ـ في فلسفة الاسلام السياسية ـ يمهد السبيل لتفهم قيّمه الموضوعية ، ومثله العليا الانسانية التي تنهض بالعلاقات الدولية في تشريعه ، مما يحمل على تبنيّها دوليا ان تعسّر اعتناقها دينيا •

ذلكم هو ما يكفل التواصل الحضاري واقعاً وعملاً ، في جانبه الفكري والمعنوي ، وهو أبلغ أثراً في تدعيم الأمن والسلم الدوليين، من التواصل في الجانب المادي المجرد ، فيما نعتقد •

هذا ، ومنطق التشريع الدولي في الاسلام في خصيصته الشمولية والانسانية والعالمية التي انحدرت ـ كسائر خصائصه ـ من الغاية القصوى التي استهدفها من التشريع كله ـ وهي تحقيق المصلحة العليا للمجتمع البشري كله ، دون تمييز بلون أو عنصر ، أو اختلاف دين ـ انما جاء مُتَّسقاً مع جوهر التكوين الانساني فطرة ، دون تحوير لمعناه، أو افتئات على جوهره ، لأن وحدة الأصل تستلزم ضرورةً خصيصته الموضوعية والشمولية ، والزمانية والمكانية ـ والعالمية ـ بجميع أبعادها •

على ان مما يبرز الشمول الزماني والمكاني في تشريعه الدولي ، والسياسي بوجه خاص ، انه قد عالج « **أمهات المشاكل الانسانية** » في أي بيئة كانت ، وفي أي عصر نشأت ، وقواعد معالجة كبرى المشكلات التي تمدها بالحلول العادلة ، كفيلة بأن تمد الفروعيات بمثلها ، من باب أولى •

ارساء الاسلام لقواعد العلاقات الدولية على أسس ثابتة وموضوعية ، وشمولية عالمية ، مما يقيم الأمن أو السلم العالمي ،ويصونه ، وفي مقدمتها الحق والعدل ، مشتقة من واقع المعنى الصحيح الكامل للانسان العام،تنهض به النداءات الآلهية التي وجهها القرآن الكريم الى الناس كافة وعلى سواء ، لا المؤمنين خاصة ، اذ العدل لا يتجزأ •

ترى ذلك واضحاً جلياً في النداءات الالهية التي وجهها القرآن الكريم الى **الناس كافة ، وعلى سواء ، بوصف كونهم أناسي ،نداء علويا لافتا لهم الى وحدة المنشا ـ كما قدمنا ـ بما ينتج من رباط رحمي عام واشج يوجب تحامي أو اتقاء تقطيعه بحروب مدمرة** مستعرة تحت تأثير فكرة التمييز والتفريق المختلفة ، مما يعتبر عدواناً بشماً على أصل الفطرة ذاتها ، وبما تجعل من البشر عناصر متفاوتة متناحرة ، أو بعضها متفوقاً على بعض ،

لا لشيء ، سوى ادعاء التمييز دماً أو لوناً أوعنصراً أو لغة ، مما لا كسب للانسان فيه ، تحكماً واعتباطاً أو خَرْصاً لا يستند الى حقيقة علمية ، على النحو الذي يُرى في النظم الاجتماعية والسياسية التي كانت سائدة نظراً وعملاً منذ القدم ، وحتى يومنا هذا ، من مثل « أهل روما سادة ، وما حولها عبيد » ومن مثل فِرْية الشعب المختار التي نماها القرآن الكريم على اليهود من قولهم : « نحن أبناء الله وأحِبّاؤه » لمجرد كونهم منحدرين من عرق يهودي ، وكذلك ما ادعته النازية والفاشية والصهيونية وغيرها من الدعوات الضالة ، كدعوى « الرجل الأبيض » في هذا القرن العشرين ، في آسيا وافريقيا ، بل وفي أرقى الدول حضارة ، مما تسرب أثره الى الميدان السياسي ، وعلى الصعيد الدولي ، ثم الى حقوق الانسان العام ، في مختلف الشعوب وشتى الدول حتى انقلبت هذه الدعوات المفتراة ـ وقد دحضها القرآن الكريم من الأساس ببراهين حاسمة ، وحرمها تحريماً قاطعاً كما رأيت ـ أقول انقلبت هذه الدعوات الضالة المنتحلة بواعث عنيفة للحروب الظالمة الشرسة التي لا ترقب في الانسان ، بل ولا في الشعوب الآمنة في أوطانها الا ولا ذمّة ، فكانت بذلك منشأ ما نعانيه في أيامنا هذه من المآسي والكوارث التي لم يشهد التاريخ لها مثيلا ، بشاعة وقسوة ووحشية ، على ما هو واقع مشهود .

ط ـ مبدأ التواصل الحضاري الذي يتمثل تنفيذه في علاقات دولية على اختلاف أنواعها، وفي دائرة البر والخير الانساني المشترك، أمر مستقر في الاسلام تشريعا دوليا ، لا مجرد أصل عام في سياسته الخارجية فحسب، بل عقائديا أيضا كجزء من الايمان والتقوى ـ كما رأيت ـ أقول هذا المبدأ يجد تفسيره فيما أفرغ الاسلام في مفهوم « الحرب المشروعة » من معنى انساني يتبدى في آدابها وشروطها مما أطلق عليه « الجهاد في سبيل الله » وهو معنى يتنزه عن الأهواء والمطامع في أغراض الدنيا ، ويتسق وما يقتضيه من مبدأ التواصل الانساني قطعا ، ويدرأ عنه كل ما يخترمه ، أو يحول دون تحقيقه ، كضرورة قصوى لا معدى عنها ، حسما للصراع الدائر بين الحق والباطل ، فضلا عما أرسى من مبدأ العدل المطلق ، ومبدأ قدسية المعاهدات ووجوب الوفاء بها دون ختل أو دخل ، اسُساً جوهرية تقوم عليها تلك العلاقات ـ ضمانا للأمن والسلم ، وصونا للحقوق والحريات ، وقطعا لأسباب الحروب الظالمة الشرسة المدمرة .

انك لواجد في دراسة هذه المبادىء ، وتحليلها ، وتعميقها ما يعينك على تفهم « حقيقة الاسلام في تشريعه الدولي بخاصة » ، فضلا عن تشريعه الداخلي ، لتدرك مبلغ حرصه على المجتمع البشري بما يمسك عليه كيانه ، ويقيه أسباب التهافت والانهيار، فالوحدة الانسانية مثلا جاءت ضداً ونقيضاً على العنصرية ، وحرية الاعتقاد والعبادة ، جاءت ضداً على الطائفية أو العصبية المذهبية ، اذ لا يستند أي منها الى حقيقة من حقائق الاسلام تسوغه ، بل هو على النقيض ، يرفضه ما قدمنا من أصوله العامة ، ومعاييره ، وأساسياته ، ومقاصده ، فكان محرماً قطعاً ، لأن « الطائفية » مثلا لا تعدو كونها ضرباً من هوى العصبية ، « وليس منا من دعا الى عصبية ، أو قاتل على عصبية ، أو مات على عصبية » .

والاسلام قد وضع مبدأ **التسامح الديني** بديلا ، وأنت بصير بأن هذه العصبية المقيتة السوداء المسرفة قد تمدت الميدان الديني الى الميدان السياسي ، فنجمت عنها حروب أهلية لا تخبو نارها ، ولا يهدأ سعيرها ، تفتك بكيان المجتمع والدولة فتكاً ذريعاً .

هذا مثل ضربناه ، لتدرك مدى ما يرمي اليه الاسلام من مبدأ حرية الاعتقاد ، قطعاً لمادة شرور العصبية والطائفية وآثارها ، وليردفه بمبدأ آخر يدعمه ويقويه الا وهو **مبدأ التسامح الديني** الذي **يوجب البر والاقساط الى المخالف ، ما لم يكن محارباً ، او ظهيراً للمحارب ، وما أمر الطائفية في لبنان عنا ببعيد !!**

فتلخص أن طبيعة القواعد التي تنهض عليها « العلاقات الدولية » في التشريع الاسلامي ، لا يمكن أن يتم تحديدها ، وتفهم أبعادها ، ومراميها ، الا على أساس من التفسير الموضوعي الواقعي الحقيقي لمعنى « الانسان العام » ، وهو على النقيض مما اصطنعه الساسة ـ ولا سيما في منتصف هذا القرن ، اثر الحرب العالمية الثانية ـ من معنى للانسان قد بلغ من التزييف والاجتزاء مبلغاً اضطرب معه التقدير الحق للانسان من حيث هو ، بحيث جعلوه متصوراً على الانسان الأبيض الذي تحدر من أصول معينة ، أو جنس معين في غرب اوروبا أو أمريكا ، بغية التمييز العنصري ، والتصنيف الذي اتخذ ذلك المعنى المجتزأ محوراً له ، مما أدى بالتالي الى افساد حقيقة العدل الدولي ، كما أسلفنا .

وبينا كذلك ، أن الادراك العميق للمعنى الحقيقي الموضوعي الكامل للانسان ـ في فلسفة الاسلام السياسية ـ يمهد السبيل لتفهم قِيَمه الموضوعية ، ومثُله العليا التي تنهض بالعلاقات الدولية ، وتحدد مسارها ، وأهدافها المتعلقة بالمصلحة الانسانية العليا دون تمييز ، مما يحمل الباحثين المنصفين على تبنّيها دولياً ان تعسَّر أو تعذر اعتناقها دينياً ، لشمولها ، وعالميتها ، وانسانيتها ، وقيامها على العدل المطلق والمساواة بين شعوب الأرض في الاعتبار الانساني ، والكرامة الآدمية ، ويُفضي بالضرورة الى التواصل الحضاري ، والتعاون المثمر على البر والخير المشترك ، وصيانة حقوق الانسان حيثما كان .

التقدم العلمي التقني في هذا القرن العشرين ، قد أدخل الشعوب والأمم ، والدول ، في طور حضارة مادية عالمية ، بفضل تيسير سبل المواصلات ، ولكن الاسلام منذ نزوله وحياً ، قد ربط الخليقة البشرية كلها ربطاً مادياً ومعنوياً مُحكماً ، على أساس من الايمان بوحدة النوع الانساني ، والكرامة الآدمية ، بفضل قِيَمِهِ الانسانية الموضوعية المطلقة دون أن يكون ذلك نتيجة لتدرجه في أطوار تعاورته .

وتفصيل ذلك ، ان الاسلام أقام سياسته الاصلاحية بوجه عام ، وعلاقاته الدولية بوجه خاص ، على أساس من « **وحدة النوع الانساني** » لوحدة مصدره ، ومن هنا ، اعتبر « **الانسان العام** » في حد ذاته ، وحيثما كان « **قيمة كبرى** » بل ومن أجلّ القيم ، فاستبعد ـ نتيجة ذلك ـ كل سياسة ترمي الى القضاء على هذا الانسان ، وحقه في الحياة الحرة الكريمة ، أو تحطيم بُنيته المعنوية ، بالاستذلال والقهر والاستضعاف في الأرض ، جرياً وراء تحقيق حلم عنصري ، خاص ، أو تفرد في التوسع وبسط النفوذ ، أو طمعاً في مغنم

مادي عاجل من ثروات الأرض وكنوزها ، أو نزوعاً الى الاستعلاء والهيمنة الدولية ، أو غير ذلك من البواعث غير الانسانية ، وحرم كل أولئك تحريماً قاطعاً ٠

ي ـ **مرد هذا التحريم القاطع في فلسفة هذا التشريع ـ فيما نعتقد ـ ان تحطيم البنية المعنوية للانسان ـ فضلا عن ابادته ، وتصفيته جسديا ـ تجهيلا او افقاراً ، أو حداً من نشاط ملكاته العليا ، نتيجة للعدوان والبغي والاستغلال ، من افحش أنواع الظلم الجماعي الذي ما انزلت الشرائع كافة الا لمحوه من الوجود الانساني ، اقراراً للحق والعدل المطلق في العالم كله ، لقوله تعالى : « لقد أرسلنا رسلنا بالبينات : وانزلنا معهم الكتاب والميزان ، ليقوم الناس بالقسط »(٦٥) ٠ مما يستخلص منه ، ان ظاهرة التخلف السائدة في الشعوب المستضعفة في الارض ، سببها « عائق سياسي » في المقام الأول ٠**

هذا ، والممعن فيما يستشرفه المشرع من هذا التحريم القاطع من مقصد ، يرى أن الاسلام ، يعتبر هذا النوع من الظلم الجماعي على الصعيد الدولي ، من أكبر عوائق التقدم الحضاري والانساني ، فضلا عن انه من أبشع أنواع الجرائم في حق الانسانية كلها ، ويمكن أن يستخلص من هذا ، ان ظاهرة التخلف ـ في نظر الاسلام ـ سبب نشوئها « عائق سياسي » في المقام الأول ، لأنه وليد ما اتخذته الهيمنة الدولية التي اطرحت القيم الانسانية المطلقة من حسابها ، **أولا اتخذت من القوة الغاشمة وسيلة لانشاء العوائق وترسيخها في المجتمع الدولي ، ولا سيما في اقطار الشعوب المستضعفة بوجه خاص** ، مما يقطع أواصر التواصل الحضاري ، على أساس التكافؤ ، والمساواة في الاعتبار ، والعدل المطلق ، حقا انسانيا مشتركا بين البشر ، كما بينا ٠

ولهذا ، **جعل الاسلام الأولوية للتشريع السياسي سبيلا الى تنظيم السلوك الدولي العام ، على نحو انساني وعالمي ، تنفيذاً لمقتضى تلك « القيم » واقعا وعملا ، دون تمييز ، او محاباة** ، وهو مطلب سياسي في المقام الأول ـ كما ذكرنا ـ **قائم على قواعد عقائدية تضمن له عنصر الالتزام والحيدة ، والنزاهة في التنفيذ** ، وليس مطلبا نفعيا أو ماديا اقتصاديا استغلاليا بالضرورة ، لقوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا ، اذا ضربتم في سبيل الله فتبينوا ، ولا تقولوا لمن ألقى اليكم السلام لست مؤمناً ، تبتغون عرض الحياة الدنيا ، **فعند الله مغانم كثيرة** »(٦٦) ٠

واذا كان هذا ـ في نظر الاسلام ـ مطلباً سياسياً وعقائدياً معاً ، فلا يدفع اليه أي من البواعث غير الانسانية الأخرى ، من حب الاستعلاء والهيمنة ظلماً وعلواً ، أو التوسع وبسط النفوذ ، بما يتخذ من المعاهدات غير المتكافئة وسيلة للرهق والاذلال ، والتعجيز ، ومعاناة الشقاء ، تحصيلا لمصلحة شعب على شعب ، **او لتكون امة هي اربى من امة** ، لمنافاة ذلك للعدل الدولي المطلق الذي جعله الاسلام أساساً لمشروعية العلاقات أو المعاهدات ، دون حيف أو ظلم أو تعجيز **أو استضعاف ، أو ارهاق ، أو دخل أو خداع ينتاب ضمائر المتسلطين ، وقلوبهم** ، فيفسد عليهم تصرفهم حتى يلقى بهم في مراغة الاجرام الدولي ، في حق الانسانية جمعاء ،

لقوله سبحانه : ولا تكونوا كالتي نقضت غزلها ، من بعد قوة ، أنكاثا ، تتخذون أيمانكم دخلا بينكم ، **أن تكون أمة هي اربى من أمة** »(٦٧) ولقوله عز وجل : « تلك الدار الأخرة نجعلها للذين لا يريدون علوا في الأرض ولا فساداً »(٦٨) .

فالآية الكريمة الأولى صريحة الدلالة على تحريم اتخاذ المعاهدات الدولية وسيلة لتغليب مصلحة خاصة لأمة على حساب مصلحة أمة أخرى أضعف منها ، وهي طرف في المعاهدة تحايلا وخداعاً ومكراً .

وأما الآية الكريمة الثانية ، فهي صريحة أيضاً في تحريم الاستعلاء في الأرض ، والهيمنة الدولية وبسط النفوذ ، ظلماً وتجبراً ، لمجرد كونها أمضى سلاحاً ، وأكثر عتاداً وثراءً ، كما تحرم العيث في الأرض فساداً وتقتيلا وهدماً وتخريباً لمعالم الحضارة التي هي ثمرة الجهود الانسانية عبر القرون ، يؤيد هذا قوله تعالى « ولا تفسدوا في الأرض بعد اصلاحها »(٦٩) .

كما يحرم افساد ذات البين ، بغية تحقيق هذا الاستعلاء ، واذا كان النص المحرم لهذا وارداً في شأن المؤمنين خاصة ، لقوله تعالى : « وأصلحوا ذات بينكم »(٧٠) فان العلة ، وهي « الافساد » المستفادة بالمفهوم المخالف ، تقتضي تحريم ذلك بين الشعوب والأمم ، لعظم الأثر ، ولأن الافساد محرم لذاته ، لقوله تعالى : « ولا تمشوا في الأرض مفسدين »(٧١) وبذلك انهار المبدأ المعروف في السياسة الوضعية الذي مؤداه : « **فرق تسد** » **لمنافاته للقيم الانسانية العليا في تشريعنا الاسلامي العظيم!!**

اذن ، منشأ « العوائق » في سبيل التقدم الانساني ، والتواصل الحضاري على أساس من التكافؤ ، هو سياسي وعقائدي في المقام الأول ، كما ترى ، ويستقر في اعتقادي أن العامل الأول في ذلك هو فقدان تعاليم وقيم الهداية الالهية .

يرشد الى هذا ، ان كثيراً من أساطين السياسة وفي هذا القرن العشرين ممن تشبعت نفوسهم بروح العنصرية ، لا يفتقرون الى توجيه العقل والضمير ، لتبين مظان العدل والحق ، لكن اطراحهم للقيم الانسانية ، وتغلب الهوى والعصبية ، وفساد المعتقد ، قد غشى على بصائرهم وعقولهم وضمائرهم منافذ التعقل ، أو حال دون تنفيذ أحكامه !

وكذلك الضمير المجرد ، لا يصلح وحده وازعاً في مجال النفس الانسانية كالدين ، لما لمخلفات البيئة ، والعصبية ، من أثر بالغ في تشكيل تصوراته وأحكامه ، في غيبة القيم الانسانية العليا معتقداً ، وهذا من أهم أسباب الاضطراب العالمي ، وتقويض دعائم السلم والأمن في العالم كله ، على ما هو واقع ومشهود ، وهو ما جهد الاسلام في القضاء على دواعيه ، وتحريم بواعثه .

ك ـ ظاهرتا التقدم والتخلف ـ في نظر الاسلام ـ ليس مردهما امرا عرقيا متاصلا في فطرة قوم دون قوم ، او شعب دون شعب ، أو أمة دون اخرى ، وانما منشا كل منهما قيام العوائق الارادية المفتعلة ، او انتفاؤها .

وبيان ذلك ، ان التخلف ـ في تعاليم الاسلام ـ حالة تطرأ ، وليس مرده عنصراً تكوينيا في فطرة أي من الأناسي ، لما تدمنا ، من تأصيل الاسلام لمبدأ وحدة النوع الانساني ، لوحدة

مصدره ، ووحدة جوهـر الفطرة الانسانيـة، فطرة الله التي فطر الناس عليها ، لا تبديل لخلق الله » .

ومن ثم جاء الاسلام ضداً على ما قـدابتدعته بعض الفلسفات السياسية قديمهـا وحديثها ، في هذا المعنى ، مـن مثل فلسفـة، ارسطو » التي جزءأ توحدة المفهوم الحـق للانسان العام ، ثم عمدت الى تصنيف البشرالى يونان وبرابرة ، بحكم الفطرة في اعتقادها ثم تمذهب الرومان بهذا الاعتقاد على نحـواشد غلواً ، مما انعكس اثره بالتالي عـلى العلاقات الدوليـة ، حيث اتخذوا مبـدأ سياسيا مؤداه : « اهل روما سادة" ، وما حولهـا عبيد » كما أسلفنا ، ولو كانوا من الرومانأنفسهم ، ولكن لـم يكتب لهم الحـظ في أن يكونوا من أهل روما نفسها، وقصارى ما يقالفي هذا ، انه تفكير مُبتسر" ضـال كونتـه' دواع غير انسانية ، مما لا يؤيده العلم ، ولاالواقع ، بل هو جهالة جهلاء .

وقد نحا هذا النحو « هتلر » في كتـابه كفاحي و « موسوليني » في تعليقه على كتاب « الأمير » لميكيافيلي ، في هذا القرن .

فوضح اذن ، أن أكبر عائق للتقدم الانساني كامن في الفلسفة السياسية ، بما هي منشأ لقواعد فكرية تعتبر منطلقات أساسيـةللنشاط السياسي ، تقوم على أساسه العلاقات الدولية ، وتتكيف بمقتضاهـا .

وتأسيساً على هذا ، يمكن القـول انمبادىء الفلسفة الأرسطية أو الفكر الفلسفي الأرسطي ، ومن بعده الفكر السياسي الميكيافيلي ، قد لازم بعض السياسات العالمية حتى يومنا هذا ، وهي على النقيض من تعاليم وقيمالاسلام الخالدة ، كما رأيت .

ومما يؤكد كون عائق التقدم الانساني، أو قل أسباب نشوء ظواهر التخلف ، سياسية في المقام الأول ، وانها حالة تطرأ ثم تزولاذا انتفت دواعيها واسبابهـا ، أن القـرآن الكريم قد أشار الى أن التقـدم والحضـارةتجري على « **سنة التداول** » بين الناس، لقوله تعالى : « **وتلك الأيام نداولهـا بين النـاس** »لا اعتباطا ، ولا ارتجالا ، ولا فوضى ، بـل بسنة كونية ثابتة ، **ترتبط مسبباتها بمعاقـدأسبابها ، فتكون نتائجها على غاية من العدل والحكمة ، وليس أمراً كامنا في تميز عناصـرالفطرة** بعضها عـن بعض ، فانهـارت بذلك أصول الفلسفة الأرسطية في هـذا الصـدد ،والفلسفات التي سـارت في فلكهـا بانهيـار « المحور » الذي يدور عليه هذا التصنيف الذيفرغ من توهينه العلماء .

هذا ، ويتبين بجلاء أيضا ، أن العلاقاتالدولية التي تتخذ من « المعاهدات » مظهـراً لها ، اذا أبرمت على أساس أن تُقر عدواناأوبغيا ظاهراً ، أو تتضمن استبقاء آثـاره ، فانها تشكل – في معايير الاسلام – أكبر عائقعَصي' في سبيل تحقيق العـدل الدولي الذي هو أساس السلم العـالمي ، فضلا عن كونـهعائقاً في سبيل التقدم الانساني ، والتواصل الحضاري ، بمقتضى نصوص الآيات الكريمةالتي تلونـا .

هذا ، واذا نظر الى ما يخلّف هـذاالعدوان من آثار بالغة على الصعيد الداخلي للدول المستعمرة المهضومة الحق ، أبلغُهـاالقضاء على مقومـات سيادتها الداخليـة ،

وسلب مواطنيها حقوقهم وحرياتهم ، واستنزاف موارد رزقهم ومقدراتهم ، وتحطيم البُنى المعنوية للنفس الانسانية آخر الأمر ، فضلاعن القضاء على سيادتها الخارجية ، ووجودها الدولي ، أدركنا مدى خطورة مثل هذه العلاقات التي أبرمت عنوة وبقوة السلاح .

هذا ، والمتتبع لسير الهداية الآلهية بالحياة الانسانية على ما رسمه القرآن الكريم ، يرى وجه المناقضة جلياً ، بين هذه الأوضاع الدولية وبين ما تقرره تعاليم الاسلام ، من حيث ان هذا الدين الحنيف قد حرص الحرص كله على كيان المجتمع البشري بعامة ، باقامته على أساس العدل الدولي المطلق ، وهو « حق الله » لتعلقه بالمصلحة الانسانية العليا ، وليس بمصلحة دولة بعينها ، وحق الله شرع دائم ، مما لا يجوز نقضه أو الاتفاق على خلافه ، فنتج أن ابرام أي معاهدة تُقِرُّ العدوان ، **استسلاماً** ، أو تُبقي آثاره هواناً ومذلة محرم ، **وباطل في الاسلام قطعاً** ، لسبب بسيط هو أن **التصرف الارادي لا يناقض شرع الله الدائم .**

وأيضاً ، ليس هذا التعاهد مما يحقق « **مفهوم السلم** » الحقيقي الذي حدده التشريع الاسلامي لأن « السلم » في الاسلام ينبغي أن تكون مجردة من « الهوان » حتى اذا كانت « السلم » قائمة على أساس « الهوان » كانت محرمة بالنص القاطع ، لقوله تعالى : « ولا تَهِنُوا ، وتدعو الى السَّلم ، وانتم الأعلَون » .

على ان « التعاهد » على اقرار العدوان ، والتسليم به ، والرضى بآثاره ، باطل من **قبل أن محلّ المعاهدة لا يقبل حكمها شرعاً ، فكان باطلا بالاجماع ، لعدم مشروعية محالها .**

وأنت لو أمعنت النظر في أسباب الاضطراب العالمي ، **لألفيتها في اختلال التوازن**، بطغيان الجانب المادي ، وفي هذا برهان قاطع فيما نرى ـ أن أصول هذا التشريع ، **جاءت كاملة ، منذ قُدِّر لها ان تكون تشريعاً انسانياً عالمياً ، فكانت جديرة بأن تكون مصدراً للاصلاح العالمي ، وعلى أساس من المعنى الصحيح الكامل للانسان دون تمييز ، وما رسم له من قيم موضوعية انسانية مطلقة مشتقة من مفهوم انسانيته وجوهر آدميته ، تحريراً للبشرية من جميع عقدها ، وازالة للعوائق المصطنعة في سبيل التقدم الانساني ، والتواصل الحضاري ، على الرغم من اختلاف الدين** ، تلك **العوائق** التي تتمثل في كافة صور الاستعمار **قديمه وحديثه ، والاستغلال والاستضعاف في الأرض** ، أقول الاسلام منذ **قُدِّر له** أن يكون كذلك ، كان سداً منيعاً أمام الاستعمار والتوسع العنصري ، يصده بجهاده المخلص في سبيل الله ، بكرائم **الأنفس** والأموال ، يصده عن النفاذ الى السيادة على بلاد العرب المسلمين . **وليس أدلّ على ذلك من أن كثيراً من الدول العربية والاسلامية قد تحررت فعلا من استعمار أعتى دول العالم ، في هذا القرن العشرين ، بفضل الاسلام وحده،** وتنفيذ تعاليمه ، وما أمر الجزائر المناضلة عنا ببعيد : « انْ تنصروا اللهَ ينصرْكم ، ويثبِّت اقدامكم » .

الدكتور محمد فتحي الدريني
رئيس قسم العقائد والأديان
كلية الشريعة ـ جامعة دمشق

الحواشي :

١ ـ الطـور/٢١ .
٢ ـ البقـرة/٢٨٦ .
٣ ـ الأعـراف/٦ .
٤ ـ الضروريات ، اصطلاح اصولي يقصد به المصـالح التي ارتقت الى اعلى مستوى من الاهمية والتكليف ، لما لهـا من قوة الأثر في الكيان العام للأمة ، بحيث اذا اختل واحد منها ، انهار المجتمع ، او لم يكن على المستوى الانساني المنشـود .
٥ ـ وهي المصالح التي اذا اختل واحد منها وقعت الأمـة في مشقة بالغة لا تحتمل. راجع الموافقات في اصول الشريعة ـ ج ٢ ـ للامام الشاطبي .
٦ ـ راجع مجلة التراث العربي العددين/١١ و ١٢ ـ نيسـان وتمـوز ١٩٨٣ .
٧ ـ المقاصد الاساسية في التشريع الاسلامي ـ وهي التي يطلق عليها الضروريات ـ خمسة : الدين والنفس ، والعقل ، والنسل ، والمال ـ وكذلك الحاجيات .
٨ ـ مجلة التراث العـربي العـددان/١١ و ١٢/نيسـان وتموز ١٩٨٣ .
٩ ـ اي مصابا بآفة مرضية ، او داء عضال ، بحيث تتوقـف سلامة جسمه ، وحياته ، على بتر الجزء المصاب .
١٠ـ الموافقات : ج ٢ ص ٢٢٢ .
١١ـ المرجع السابق .
١٢ـ النسـاء/٢٩
١٣ـ الأنعام/١٥١ .
١٤ـ يطمئن بها نفسه .
١٥ـ الملك/١ ـ ٢ .
١٦ـ محمـد/٤ .
١٧ـ النسـاء/١٠٤ .
١٨ـ الرعـد/١١ .
١٩ـ محمـد/٤ .
٢٠ـ البقـرة/١٩١ .
٢١ـ التوبـة/٣٩ .
٢٢ـ العبث لايشرع بناء على ان الاحكام معللة بمصالح العباد.
٢٣ـ « ايحسب الانسان ان يتـرك سدى » أي ليس مكلفـا ، لا يؤمر ولا ينهى .
٢٤ـ الملكية : ج ١ ـ ص ١٠ وما يليها للأستاذ الشيخ علي الخفيـف .
٢٥ـ راجع الجزء الثاني من كتاب الموافقات ـ للامام الشاطبي.
٢٦ـ المرجـع السابـق .
٢٧ـ ودليل ذلك فيما يتعلق بطلب العلم ، والتعلم والتعليم ، قوله ﷺ : (طلب العلم فريضة على كل مسلم) بوصف الاسلام فيكون فرضا على المراة لاسلامها وقـوله ﷺ (اطلب العلم ولو في الصين) متخطيا معوقات ومشاق هذا الطلب . وقوله تعالى : « وقل ربِّ زدني علما » وقوله تعالى : « وفوقَ كلِّ ذي علم عليم » اذ الاسلام لا يقر الاسراف في شيء حتى العبـادة ، الا في طلب العـلم والتبحـر فيـه .
وأما في حرية الراي والتعبير ، فالمذاهب الفقهية خير شاهد على ذلـك ، وواجب على المجتهـد ان يجتهد ويعمـل باجتهاده ، ولا يجوز له التقليد .
غير ان حرية الراي مقيدة بالنزاهة والنصفة والسداد : (يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله ، وقولوا قولا سديداً ، يصلح لكم اعمالكم ، ويغفر لكم ذنوبكم) وقوله تعالى : (لا خير في كثير من نجواهم ، الا من امر بصدقـة ، او معروف ، او اصلاح بين الناس) . وجـاء في الأثر : (لا يسأل الجهلا لِمَ لم يتعلموا ، حتى يسأل العلمـاء لِمَ لم يعلموا .) .
٢٨ـ التـراث العربي ـ العـددان /١١ و ١٢/ نيسـان وتموز ١٩٨٣ .
٢٩ـ الانسـان/١٠ .
٣٠ـ الجامع لاحكام القـرآن : جـ ١٩ ـ ص ١١٩ ـ بتصـرف يسير ـ طبع دار الكتاب العربي ـ القاهرة ١٩٦٧ م .
٣١ـ الأنعام/١٥١ .
٣٢ـ التـراث العـربي العـددان/١١ و ١٢ ـ نيسـان وايـار ١٩٨٣ .
٣٣ـ النجـم/٣٩ .
٣٤ـ الأنعـام/١٣٢ .
٣٥ـ الموافقـات ـ جـ ٤ ص ١٩٦ وما يليها .
٣٦ـ المـادة/٢٦ من مجلة الأحكام العدلية .
٣٧ـ مسلم الثبـوت : جـ ٢ ـ ص ٢٦٤ ـ مطبعة بـولاق ـ الموافقات : جـ ٤ ـ ص ٢٥٨ ص ٢٥٩ .
٣٨ـ الموافقات : جـ ٣ ص ٢٥٧ .
٣٩ـ الموافقات : جـ ٢ ص ٢٣١ .
٤٠ـ المرجع السابق : جـ ٢ ص ٣٣٣ اعلام الموقعين ـ جـ ٣ ص ١٠٩ ـ ص ١٣٠ ابن القيم ـ الفروق ـ جـ ٢ ـ ص ٣٢ ـ للقرافي ـ الفتاوى ـ جـ ٢٠ ـ ص ٤٩ وص ٥٧ لابن تيميـة .
٤١ـ من الحقوق والحريات العامة .

٤٢ـ المرجع السابق ٠
على ان التصرف اذا افضى بذاته ، ودون قصد ، الى المناقضة ، بانتهائه الى احداث مفسدة اعظم من المصلحة التي وضعها الشارع ، بتأثير ظرف من الظروف ، بطل ذلك التصرف ، ولو كان في الأصل مشروعا ، ومنع فاعله من الاستمرار فيه ، وهو ما يفيده قول الامام ابن عبدالسلام سلطان العلماء ـ بقوله : « فان كانت المفسدة اعظم من المصلحة ، درأنا المفسدة ، ولا نبالي بفوات المصلحة. القواعد جـ ١ ص ٨٣ ٠

٤٣ـ الموافقات للشاطبي : جـ ٢ ـ ص ٣٣١ وما يليها ـ للشاطبي والفتاوى : جـ ٢ ص ١٤ لابن تيمية ـ اعلام الموقعين ـ جـ ٣ ـ ص ٩٢ وما يليها ـ ابن القيم ـ قواعد الأحكام ـ للعز بن عبد السلام : جـ ١ ص ١٠٩ ـ اذ يقول « كل تصرف تقاعد عن تحصيل مقصوده باطل » ٠

٤٤ـ البدائع : جـ ٥ ص ١٢٩ ٠

٤٥ـ راجع كتابنا الفقه المقارن ـ بحث نظرية الاحتكار في الفقه الاسلامي المقارن ٠

٤٦ـ المادة ٥٨ ـ المجلة ٠

٤٧ـ وفي هذا المعنى يقول الامام الشاطبي : « ولا مصلحة تتوقع مطلقا ، مع امكان وقوع مفسدة توازيها او تزيد عنها » الموافقات : جـ ٣ ص ٢٥٧ ٠

٤٨ـ الاسترسال عدم الخبرة بأسعار السوق او عدم القدرة على المساومة ٠

٤٩ـ المضطر اذا كان بائعا ، استغل اضطراره ، لبخسه حقه ، وهو حرام ، وكذلك شراء المضطر ، يستغل اضطراره ، لاغلاء الثمن عليه ، غبنا واستغلالا ٠

٥٠ـ قال تعالى في « الربا » فاذنوا بحرب من الله ورسوله » وقال الرسول ﷺ في بيع الاسترسال : « بيع المسترسل ربا » وقال عليه الصلاة والسلام في الاحتكار : «من احتكر على المسلمين طعامهم ، اربعين يوما ، فقد برئت ذمة الله منه » لاضطراره وبخسه حقه ٠ ولقوله ﷺ « بيع المضطر وشراؤه حرام » اي استغلالا لاضطراره وبخسه حقه ، والبراءة لم ترد في القران الكريم الا في مقام الشرك ، لقوله تعالى « براءة من الله ورسوله الى الذين عاهدتهم من المشركين » وذلك لعظم الجريمة، هذا فضلا عن التهديد بالعذاب العظيم في جهنم ، لقوله ﷺ في حق المحتكر « كان حقا على الله ان يقعده بعظم من النار » اي بمكان عظيم من النار ٠

٥١ـ قال ﷺ : « من غشنا فليس منا » ٠

٥٢ـ النساء/١٣٥ ٠

٥٣ـ المائدة/٨ ٠

٥٤ـ النحل/٩٠ ٠

٥٥ـ راجع كتابنا ـ خصائص التشريع الاسلامي في السياسة والحكم ـ طبع ١٩٨٢ ، ص ٥٧ وما يليها ٠

٥٦ـ القصص/٨٣ ٠

٥٧ـ المائدة/٥٠ ٠

٥٨ـ المقصود بالكتاب : الكتب السماوية جميعا ، وانما عبر عنها بلفظ واحد ، اشارة الى وحدة أصل العقيدة التي جاءت بها ، وهي عقيدة التوحيد ، ولان الهداية ـ في جوهرها ـ لا تتعدد ، بل تضافرت الرسالات كلها على تقرير تلك الحقيقة ، وتبليغها للناس ، لوحدة مصدرها ، غير ان الاسلام اضاف اليها ما يتممها ، باعتباره خاتم الرسالات ٠

٥٩ـ الميزان هو العدل او قواعده ومبانيه وموجهاته ٠

٦٠ـ الحجرات/١٣ ٠	٦١ـ المائدة/٢ ٠
٦٢ـ يوسف/١٠٣ ٠	٦٣ـ يونس/٩٩ ٠
٦٤ـ الانعام/٣٥ ٠	٦٥ـ الحديد/٢٥ ٠
٦٦ـ النساء/٩٤ ٠	٦٧ـ النحل/٩٢ ٠
٦٨ـ القصص/٨٣ ٠	٦٩ـ الاعراف/٥٦ ٠
٧٠ـ الانفال/١ ٠	٧١ـ البقرة/٦٠ ٠

* * *

ثبت المصادر والمراجع :

١ ـ الموافقات في اصول الشريعة ········ للامام الشاطبي

٢ ـ البدائع في ترتيب الشرائع ········ للامام الكاساني

٣ ـ قواعد الأحكام ········ للعز بن عبد السلام

٤ ـ الجامع لاحكام القرآن ········ للامام القرطبي

٥ ـ مسلم الثبوت ········ لمحب الدين بن عبد الشكور

٦ ـ اعلام الموقعين ········ لابن قيم الجوزية

٧ ـ الفتاوى ········ للامام ابن تيمية

٨ ـ الطرق الحكمية ········ لابن قيم الجوزية

٩ ـ الفروق ········ للامام القرافي

١٠ـ الملكية في الشريعة الاسلامية ···· للشيخ علي الخفيف

١١ـ الحق ومدى سلطان الدولة
في تقييده ········ للدكتور محمد فتحي الدريني

١٢ـ خصائص التشريع الاسلامي
في السياسة والحكم ···· للدكتور محمد فتحي الدريني

١٣ـ نظرية التعسف في استعمال الحق
بين الشريعة والقانون ···· للدكتور محمد فتحي الدريني

١٤ـ الحريات العامة ········ للدكتور طعيمة الجرف

١٥ـ الحريات العامة ········ للدكتور عبد الحميد المتولي

١٦ـ النظريات السياسية ········ للدكتور ثروت بدوي

في ذكرى الهجرة

لكم شرفان !

رضا صافي

أزيحوا الحجب عن عينيّ ـ علّ النور يحييني
فقد طال عليّ الليل ـ أطويه ويطويني
أغالب في دجنّته ضنىً ما زال يضنيني
وأكتم في شغاف القلب ـ همّاً كاد يرديني
وتهفو النفس للنجوى
لما يا نفس ! لا أقوى
لقد أصمتني البلوى
فقرّي ... أو فخليني

* * *

سقى الرحمن ما ترجين ـ من شعري وأنغامي
فقد حطّمت قيثاري غداة ثكلت أحلامي
وقلبي عاف صبوته وناء بحمل آلامي[1]
تعاليْ نستطب له وناسو جرحه الدامي
به آي الهدى تترى
هلمّي واقرئي سفرا
عسى أن تنفع الذكرى
فتهديك وتشفيني

1 ـ أصيب الشاعر بالصمم فكفّ عن النظم حيناً ، وهذه شكواه .

اليّ فقد طوينا الأرض ـ والتاريخ والعُصُرا
وأشرفنا على أمّ القرى ـ نستقرىء العبرا
أبيتَ اللهِ ، واعجبي ويعبد أهله الحجرا؟!!
أناخ الجهل فوقهمو فأعمى القلب والبصرا

روید القوم ! ما الصنم !
أيمنعهم اذا دُهموا ؟
أينصرهم اذا ظلموا ؟
أيحميهم من الهون !!

* * *

أصيخي ! أيّ أنّات تسامى لي من الترب ؟
ومن ذاك الذي يختال ـ كالطاووس من عُجْب ؟
وأدت البنت أحميها من الاملاق والعيب =
عمىً لك أيها الباغي على ابنته بلا ذنب

هب الأديان لم تمنع
هب الألباب لم تردع
أما لك مقلة تدمع؟
أما في القلب من لين ؟!!

* * *

أطلّي ! ما جماعات تساق كأنها النعم ؟
وأطفال كما ابتسم الصباح ـ أمضها الألم ؟
إله البيت ! ضلّ بنوه ـ أسباب الهدى وعموا
أما في القوم للضعفاء ـ والأيتام معتصم ؟

أما للشّعب من هادي ؟
أما للركب من حادي ؟
أما في الشّعب والوادي
فتى يرثي لمحزون ؟!!

* * *

لـك البشـرى ! قد اختـال الصفـا تيهـاً بداعيـه
أمـين القـوم يعلـن أمـر ـ ربّ البيـت حـاميـه :
أيسـجد ذو نهـى وحجـا لمـا نحتـت أيـاديـه ؟ =
أيخلـق عـاجـز ربّـا وربّ المـرء باريـه ؟ =

ألا لا ربّ الا اللـه =
ولا نعنـو لغـير عـلاه =
إلـه الكـون مـن سـوّاه =
وأنشـانـا مـن الطـين =

* * *

لتهـدمْ هـذه الأصنـام ـ والأنصـاب والخُشُـب
وأنثـى النـاس لـم تأثـم فـلا يئـد البنـاتِ أب
ومن أكـل الربـا والسحت ـ ضـلّ وفـاتـه النشـب
ومـن سـرق اليتيـم ففي حشـاه النـار تلتهـب

وذو الحـاجـة لا ينهـر
وخـدن اليتـم لا يقهـر
لقـد أعـذر مـن أنـذر
فهـل نـدب يلبينـي ؟؟ =

* * *

صـدقت أميننـا ، لبّيـك ـ آمنّـا وصـدّقنـا
فسـل ربّـك غفـرانـا لآثـام مضـت منـا =
صـهٍ يـا حمق ! فابن أخي أتـى بالافـك أوجنّـا
يسفّـه مـذهـب الآبـاء ؟ يـا للقـوم قـد هُنّـا !! =

لحـا الله أبـا لهـب
وتـبّ وبـاء بالغضـب
أيجحـد قـول خـير نبـي
ويعمى عن هـدى الدين ؟ !!

* * *

قفي ! لا تجزعي لأذىً رسول الله يلقاه
فمن حمل الهدى للناس ـ ألفى الناس أعداه
أيخذل ؟ لا ، لعمر الحق ـ انّ الله مولاه
رويدك ، توشك الآفاق ـ تغدو طوع يمناه :

اذا ما عقك الوطن
وضلّ بنوه أو فتنوا
وجار الأهل أو جبنوا
ففارقهم الى حين =

* * *

عليك بيثرب الغرّاء ـ فهي الحصن والوزر
عليك بيثرب الغرّاء ـ حيث الفتح والظفر =
أبا بكر ! هلمّ بنا أمرت ، الليلة السفر
وعدت النصر من ربي فليس بمُقعدي الحذر

سأرجع فوقيَ العلم
ودين الله محترم
وشمل العرب ملتئم
فربي ليس يخزيني =

* * *

بخٍ للعرب والاسلام ـ هذا يوم فخرهما
أبى المختار الا المجد ـ تاجاً فوق فرقهما
تغرّب غير ذي جزع ليبني صرح عزهما
وغالب صاحب الأهوال ـ ذوداً عن حياضهما

تعالي ننتحي بدراً
فثمّ الآية الكبرى
وفي أحد لنا ذكرى
ويوم الفتح يصبيني

* * *

أرى فيه الطريد يدك ـ أصناماً وأوثاناً
وقد هلمت قلوب القوم ـ تحسب حينها حاناً :
أيثأر ؟ انه ذاق الأذى ـ والضرّ ألواناً !! =
رويداً ! أنتم الطلقاء ـ اني لست سلطاناً

هلمّ الدين يا عرب
فانّ المجد يرتقب
ستحسد أمتي الشهب
ويعلو في الورى ديني =

* * *

كفى يا نفس ! فالذكرى تهيج لواعج القلب
أتينا نستطب له لنشفيه من الكرب
حذار النكس ! أعيا الداء ـ واستعصى على الطب
هلمّي طيبة الخضراء ـ نلثم طاهر الترب

ونسفح أدمعاً ثرّه
ونطفئ غيلة مرّه
ويشكو خافقي ضرّه
عسى المختار يشفيني

* * *

رسول الله ! أستحييك ـ ان العرب قد هانوا
ذئاب بينهم ، ولدى دعاة الضيم حملان
تمزّقهم عداوات مزوّرة وأضغان
غدوا بين الورى شيعاً كأن لم يوح قرآن

لهم وطن ، وألف ندي
لهم علم ، وألف يد
محمد ! خانني جلدي
وكاد اليأس يرديني

* * *

ذكرنا الهجرة الغرّا   وفاتتنا مغازيها
تلونا السيرة الزهرا   ولم نفقه معانيها
رسول الله والآيات ـ   غمّت دون تاليها
دمىً بتنا ، يحركنا   من الأيام لا هيها

ونزعم أننا عرب
وللاسلام ننتسب
رسول الله ! هل سبب
الى بره ، فتهديني

* * *

شكوت الى رسول الله ـ   ما ألقى من الألم
وعدت ، لعلّ في قومي   ذماً من سالف الشمم
شباب العرب ! قد ـ   أسمعت ، ليس المجد بالكلم
خذوا للأمر أهبته   وشيدوا الملك بالهمم

نماكم للعلا مضر
وجاءت بالهدى السور
لكم شرفان ، فابتدروا
رفيع الأصل والدين

* * *

حمص : رضا صافي

ملاحظة : ما بين الخطوط الصغيرة المزدوجة = حكايات أقوال ·

المهاجر العظيم

د. عبد الكريم اليافي

غبرت مكة في سعة من العيش وثراء جم وذلك بمهارة أهلها في التجارة اذ كانوا يشدّون القوافل في رحلات الى الشمال وأخرى الى الجنوب كما كانت مركزاً لشعائر دينية وثنية ومثابة للحجيج في الجزيرة العربية · فأفاء ذلك عليها خيراً كثيراً ولكنه خير ممزوج بالبطر والتكبر والظلم والطغيان وافتئات الحقوق ·

فلما ظهر الاسلام داعياً الى العدالة وكفّ الظلم وتوحيد الله ومساواة الناس بعضهم ببعض خشي رؤوس الشرك وأثرياء المال من قريش على مكانتهم الاجتماعية أن تزول وعلى أحوالهم الاقتصادية أن تنهار فناصبوا الدعوة الجديدة العداء الأعمى والتعصب الشديد والأذى المرير · وتجمّل الرسول الكريم بالصبر الطويل وتحمّل أصناف سوء الأذى في بث دعوته المباركة ·

وكانت يثرب الى الشمال من مكة بلداً ناعماً يشتغل أهله بالزراعة تحف به أشجار النخيل وادعة مزهوة وتنبسط الرمال في جوانبه حالمة تختزن الوان أشعة الشمس المذهبة كما تنتشر حوله بعض الحرّات كأنهن بنات بعض البراكين القديمة المنطفئة · غالبية سكانه من قبيلتي الأوس والخزرج العربيتين ، الا أنه قد دبّت بينهما الشحناء وذاق بعضهم بأس بعض فدميت لذلك قلوبهم وتقطعت صلاتهم · وكان يعيش الى جانبهم فئات من اليهود فروا بدينهم من

الضغط الخارجي ، ولكن هذه الفئات بدلا من أن ترعى ذمة الجوار وتحسن طيب المقام جعلت تؤرث بين القبيلتين وترمي بذور الفرقة والبغضاء ليتم لها بعض الشأن الى جانب السحت والربا اللذين تنشأت عليهما · وهكذا كانت حال اليهود وما زالت كذلك في كل بلد حلّوه ·

وقد وقعت بين القبيلتين معارك ضارية كان آخرها يوم بعاث جرى قبل الهجرة ببضع سنوات كان النصر فيها للأوس · بيد أن الضغائن لم تخمد · وكان العقلاء في القبيلتين يأسفون للحال المتردية بينهما · وبلغت أنباء الاسلام الداعي الى العدل والتآخي والوئام والتعاون الى أسماع أهل يثرب فاستشرفوا نحو هذا الدين يأملون فيه الخير العميم والقوة الثابتة والسعادة الوارفة بدلا من التدابر والتطاحن والتردي والافتقار ·

وكان الرسول في بدء أمره يوافي الموسم بسوق عكاظ وذي المجاز ومجنة يتتبع القبائل في رحالها يدعوهم الى الاسلام والى أن يمنعوه ليبلّغ رسالات ربه فلا يجد أحداً يستجيب له وينصره ، حتى اذا كانت سنة احدى عشرة من النبوة لقي ستة نفر من الخزرج عند العقبة وهي موضع بين منى ومكة بينها وبين مكة نحو ميلين فدعاهم الى الاسلام · قال ابن حزم في « جوامع السيرة » : ان هؤلاء النفر كانوا « جيران اليهود يسمعونهم يذكرون أن الله تعالى يبعث نبياً قد أظلّ زمانه · فقال بعضهم : هذا والله النبي الذي يتهددكم به اليهود فلا يسبقونا اليه فآمنوا وأسلموا وقالوا (للرسول) : انا قد تركنا قومنا وبينهم حروب فننصرف اليهم وندعوهم الى ما دعوتنا اليه فعسى الله أن يجمع كلمتهم بك · فان اتبعوك فلا أحد أعزّ منك · فانصرفوا الى المدينة ، فدعوا الى الاسلام حتى فشا بينهم ، ولم يبق دار من دور الأنصار الا وفيها ذكر من رسول الله ﷺ (*) ·

حتى اذا كان العام القادم قدم من الأنصار اثنا عشر رجلا منهم خمسة من الستة الذين ذكرنا · » فلقيهم رسول الله بالعقبة وعقد بينهم بيعة على الايمان بالله وحده وعلى التمسك بفضائل الأعمال والبعد عن منكرات الأمور · بايعوه على ألا يشرك أحد منهم بالله ولا يسرق ولا يزني ولا يقتل أولاده ولا يأتي

★ دعا بعض مؤرخي السيرة هذا الملتقى البيعة الأولى كما دعا الاولى الآتية الثانية والثانية الثالثة · (انظر نهاية الارب ، السفر السادس عشر ·)

ببهتان يفتريه بين يديه ورجليه ولا يعصيه في معروف • فان وفى فله الجنة ، وان غشي من ذلك شيئاً فأُخذ بحده في الدنيا فهو كفارة له ، وان سُتر عليه الى يوم القيامة فأمره الى الله ان شاء عذّب وان شاء غفر • وبعث النبي مع وفد الأنصار هذا بمصعب بن عمير ليكون مرجعاً لأهل المدينة في أحكام الدين وليقرأ عليهم القرآن • فأسلم على يد مصعب خلق كثير من الأنصار ثم رجع مصعب الى مكة • تلك هي بيعة العقبة الأولى كما يدعوها رجال السيرة النبوية •

وخرج في الموسم التالي جماعة كثيرة من هؤلاء الذين أسلموا في جملة قوم من الكفار يريدون جميعاً لقاء رسول الله ولما وافوا مكة واعدهم رسول الله العقبة من أوسط أيام التشريق (وهي ثلاثة أيام بعد يوم النحر) • فبايع المسلمون منهم رسول الله على أن يمنعوه مما يمنعون منه نساءهم وأبناءهم وأن يرحل هو اليهم وأصحابه خلاصاً من أذى المشركين بمكة • وحضر العقبة تلك الليلة العباس بن عبد المطلب متوثقاً لرسول الله ، والعباس على دين قومه بَعدُ لم يسلم ، وكان أول متكلم قال : يا معشر الخزرج والأوس ان محمداً منا حيث علمتم • وقد منعناه من قومنا ممن هو على مثل رأينا فيه ، فهو في عزة من قومه ومنعة في بلده • وانه قد أبى الا الانحياز اليكم واللحوق بكم • فان كنتم ترون أنكم وافون له بما دعوتموه اليه وما نعوه ممن خالفه فانتم وما تحملتم من ذلك • وان كنتم ترون أنكم مسلموه وخاذلوه بعد الخروج اليكم فمن الآن فدعوه فانه في عزة ومنعة من قومه وبلده • ثم تكلم رسول الله فتلا القرآن ودعا الى الله ورغّب في الاسلام ثم قال : أبايعكم أن تمنعوني مما تمنعون منه نساءكم وأبناءكم • فأخذ البراء بن معرور بيده ، وكان له في تلك الليلة المقام المحمود في الاخلاص لله تعالى والتوثيق لرسوله ، وقال : نعم ! فوالذي بعثك بالحق لنمنعنّك مما نمنع منه أُزرَنا (كناية عن النساء والأبناء) فبايعنا يا رسول الله ، فنحن والله أبناء الحروب ورثناها كابراً عن كابر • وكان أول من بايع رسول الله ، ثم تعاقب بقية أفراد الوفد وعددهم في نحو السبعين وكانت بينهم امرأتان • تلك هي العقبة الثانية كما في كتب السيرة • وتمّت هذه البيعة سراً عن كفار أهل المدينة الذين جاؤوا مع الوفد وبالحري عن كفار أهل مكة •

ولما تمت هذه البيعة أمر رسول الله من كان معه من المسلمين من أهل مكة بالهجرة الى المدينة • فخرجوا أرسالا ، أي جماعات يتلو بعضها بعضاً • ولم يبق

بمكة أحد من المسلمين الا رسول الله وعلي بن أبي طالب وأبو بكر ، أقاما بأمر رسول الله ، والا من حُبِس كَرهاً من المستضعفين والمرضى ·

وقد هاجر كثير حتى خلت بعض الدور من قطانها فغلّقت · وتصادف أن مر بدار بني جحش بعد أن هاجر أصحابها عتبة بن ربيعة والعباس بن عبدالمطلب وأبو جهل بن هشام فنظر اليها عتبة« تخفق أبوابها يباباً ليس فيها ساكن · فلما رآها كذلك تنفس الصعداء ثم قال :

وكل دار وان طالت سلامتها يوماً ستدركها النكباء والحوب»

كما ورد في سيرة ابن هشام والحوب من معانيه التوجع ·

ثم قال عتبة : أصبحت دار بني جحش خلاء من أهلها · فقال أبو جهل :

هذا عمل ابن أخي هذا : فرّق جماعتنا ، وشتت أمرنا وقطّع بيننا ·

وكلام أبو جهل هذا كلام الطغاة يبغون ويجرمون ويلقون تبعة بغيهم وطغيانهم على عواتق المصلحين ·

واستأذن أبو بكر رسول الله في الهجرة فلم يأذن له وقال له :

« لا تعجل ! لعل الله يجعل لك صاحباً » · فطمع أبو بكر أن يكون هو صاحب الرسول في الهجرة ·

وأما عليّ فقد أبقاه عليه الصلاة والسلام لأمر مهم يستبين عند مغادرة الرسول مكة وأيضاً ليرد الودائع التي كانت قريش تودعها عنده لأصحابها · وقد كانت قريش على تكذيبها الرسول في دعوته لا تعدل به أحداً في الأمانة ·

قال ابن حزم في « جوامع السيرة »: « وأراغت قريش قتل رسول الله ﷺ ورصدوه على باب منزله طول ليلهم · فأمر رسول ﷺ علي بن أبي طالب أن يضطجع على فراشه ، وخرج رسول الله ﷺ وطمس الله تعالى على أبصارهم فلم يروه ووضع على رؤوسهم تراباً ونهض. فلما أصبحوا خرج اليهم علي رضي الله عنه فعلموا أن النبي ﷺ قد فاتهم » ·

قال ابن الأثير في « الكامل » : «قالت عائشة كان رسول الله ﷺ لا يخطئه أحد طرفي النهار أن يأتي بيت أبي بكر اما بكرة واما عشية حتى كان اليوم

الذي أذن الله فيه لرسوله بالهجرة أتانا بالهاجرة . فلما رآه أبو بكر قال : ما جاء هذه الساعة الا لأمر حدث . فلما دخل جلس على السرير وقال : أخرج مَن عندك . قال : يا رسول انما هما ابنتاي، وما ذاك فداك أبي وأمي ؟ قال : ان الله قد أذن لي في الخروج . فقال أبو بكر : الصحبة يارسول الله ، قال: الصحبة. فبكى أبو بكر من الفرح . فاستأجرا عبدالله بن أريقط من بني الديل بن بكر وكان مشركاً يدلهما على الطريق . ولم يعلم بخروج رسول الله ﷺ غير أبي بكر وعلي وآل أبي بكر . فأما علي فأمره رسول الله ﷺ أن يتخلف عنه حتى يؤدي عن رسول الله ﷺ الودائع التي كانت عنده ثم يلحقه (كما ذكرنا) . وخرجا من خوخة (باب صغير في باب كبير) في بيت أبي بكر في ظهر بيته ثم عمدا الى غار بثور (ثور جبل في جنوب مكة) فدخلاه . وأمر أبو بكر ابنه عبدالله أن يتسمع لهما بمكة نهاره ثم يأتيهما ليلا ، وأمر عامر بن فهيرة مولاه أن يرعى غنمه نهاره ثم يأتيهما بها ليلا . وكانت أسماء بنت أبي بكر تأتيهما بطعامهما مساء . فأقاما في الغار ثلاثاً . وجعلت قريش مائة ناقة لمن رده عليهم . وكان عبدالله بن أبي بكر اذا غدا من عندهما أتبع أثره بالغنم حتى يعفي أثره . فلما مضت الثلاث وسكن الناس أتاهما دليلهما ببعيريهما ، فأخذ رسول الله ﷺ أحدهما بالثمن (كان أبو بكر اشترى البعيرين من ماله فاشترى الرسول أحدهما منه) فركبه وأتتهما أسماء بنت أبي بكر بسُفرتهما ونسيت أن تجعل لها عصاماً (رباطاً) ، فحلّت نطاقها فجعلته عصاماً وعلقت السُفرة به ، وكان يقال لأسماء ذات النطاقين لذلك . ثم ركبا وساراوأردف أبو بكر مولاه عامر بن فهيرة يخدمهما في الطريق فساروا ليلتهم ومن الغد الى الظهر ، ورأوا صخرة طويلة فسوّى أبو بكر عندها مكاناً ليقيل فيه رسول الله ﷺ وليستظل بظلها ، فنام رسول الله ﷺ وحرسه أبو بكر حتى رحلوا بعدما زالت الشمس . وكانت قريش قد جعلت لمن يأتي بالنبي ﷺ دية . فتبعهم سراقة بن مالك بن جُعشم المدلجي فلحقهم وهم في أرض صلبة . فقال أبو بكر : يا رسول الله أدركنا الطلب ، فقال : لا تحزن ان الله معنا . ودعا عليه رسول الله ﷺ فارتطمت فرسه الى بطنها وثار من تحتها مثل الدخان. فقال : ادع لي يا محمد ليخلصني الله ولك عليّ أن أرد عنك الطلب . فدعا له فتخلص . فعاد يتبعهم . فدعا عليه الثانية ، فساخت قوائم فرسه في الأرض أشد من الأولى . فقال : يا محمد ! قد علمت أن هذا من

دعائك عليّ • فادع لي ولك عهد الله أن أردّ عنك الطلب فدعا له فخلص وقرب من النبي ﷺ وقال له : يا رسول الله خذ سهماً من كنانتي ، وإن إبلي بمكان كذا فخذ منها ما أحببت • فقال : لا حاجة لي في ابلك • فلما أراد أن يعود عنه قال له رسول الله ﷺ : كيف بك يا سراقة اذا سُوِّرتَ بسواري كسرى؟ قال: كسرى بن هرمز ؟ قال : نعم • فعاد سراقة فكان لا يلقاه أحد يريد الطلب الا قال : كُفيتم ما ههنا ، ولا يلقى أحداً الا رده • (وحقاً سوِّر سراقة بسواري كسرى في أيام الخليفة الثاني) • قالت أسماء بنت أبي بكر : لما هاجر رسول الله ﷺ أتانا نفر من قريش فيهم أبو جهل فوقفوا على باب أبي بكر ، فقالوا : أين أبوك ؟ قلت : لا أدري • فرفع أبو جهل يده فلطم خدّي لطمة طرح قرطي ، وكان فاحشاً خبيثاً • ومكثنا ملياً لا ندري أين توجه رسول الله ﷺ • »

ثم قدم بهما دليلهما قُباء ضحى يوم الاثنين في الثاني عشر من شهر ربيع الأول لثلاث عشرة سنة خلت من البعثة وأسرع الأنصار يستقبلون الرسول وعلت أصوات التكبير ترج جوانب قباء وتصل الى المدينة • وأقام رسول الله بقباء أياماً وأسس مسجدها ثم خرج ناهضاً يوم الجمعة يريد المدينة فادركته الجمعة في بني سالم بن عوف فصلاها في المسجد الذي في بطن الوادي فكانت أول جمعة صلاّها بالمدينة • ثم ركب ناقته وأرخى زمامها فكان لا يمر بدار من دور الأنصار الا قالوا : هلمّ يا رسول الله الى العدد والعدّة والمنعة فيقول : خلوا سبيلها فانها مأمورة حتى انتهى الى موضع مسجده اليوم فبركت على باب مسجده وهو يومئذ مِرْبد (موضع يجفف فيه التمر والزرع) لغلامين يتيمين في حِجْر معاذ بن عفراء وهما سهل وسهيل ابنا عمرو من بني النجار • فبقي رسول الله على ظهرها لم ينزل فقامت ومشت غير بعيد ورسول الله ﷺ لا يثنيها ثم التفتت الى خلفها فرجعت الى مكانها الذي بركت فيه فبركت فيه ثانية وألقت جرانها واستقرت فنزل عنها رسول الله ﷺ فاحتمل أبو أيوب خالد بن زيد رحله فوضعه في بيته ونزل عليه رسول الله ﷺ، وسأل عن المربد فأخبر فأراد شراءه للمسجد فأبت بنو النجار من بيعه وبذلوه لله عز وجل دون ثمن ، وأبى النبي أن يأخذه الا بالثمن • ثم أمر به أن يبنى مسجداً • وعمل هو في بناء المسجد بيديه وعمل المسلمون من المهاجرين والأنصار على مشاركته في بنائه حتى أتموه وأقاموا حوله مساكن الرسول •

« قال ابن عباس : ولد النبي ﷺ يوم الاثنين واستنبىء يوم الاثنين ورفع الحجر الأسود يوم الاثنين وهاجر يوم الاثنين وقبض يوم الاثنين » كما جاء في الكامل لابن الأثير وفي غيره من كتب السيرة النبوية .

عكف الرسول الكريم منذ وصوله الى المدينة على تبليغ رسالات ربه فآخى بين المهاجرين والأنصار مؤاخاة لا مثيل لها في تاريخ الانسانية ، واستل السخائم التي بين الأوس والخزرج على الرغم من اثارة اليهود لها ، وأعلن حرية الاعتقاد وبدأ يشيد قواعد المجتمع الجديد . وقد دعا يثرب طيبة كراهية للتثريب لأن معناه اللوم والعيب . ولكنها مع ذلك نسبت اليه ﷺ فقيل مدينة الرسول أو المدينة .

كانت السنون الثلاث عشرة التي قضاها في مكة ثورة محكمة على الباطل والشرك والطغيان والسحت وغدت السنون العشر المقبلة في المدينة تنظيماً وكفاحاً وتثبيتاً لأركان المجتمع الجديد الناهض الذي لم يلبث أبناؤه أن عادوا الى مكة يقتلعون السحت والطغيان والشرك والباطل . ثم ها هم أولاء يوحدون جزيرة العرب ويقومون بتحرير كثير من الشعوب ويعلون شأن العلم والحرية والتقدم والمساواة والازدهار .

لقد بنى المهاجر العظيم أركان ذلك المجتمع القوي العادل كما بنى رجال ذلك المجتمع . لقد غير المهاجر العظيم مجرى التاريخ وزان وجه الدنيا بالقيم الرفيعة الخالدة .

الا سقياً لذكرى الهجرة النبوية في غرة عام ١٤٠٥ ! وأي حدث أجدر أن يؤرخ به العرب والمسلمون من ذلك الحدث الرائع ؟ انها هجرة بسيطة وقتية في المكان ولكنها هجرة رفيعة ومستمرة الى المعالي . هجرة ملايين الملايين من الخلائق الى النور ، الى الخلود الحق .

★ ★ ★

بدء التاريخ الهجري

كل حدث رافق مولد الاسلام وبزوغ فجره ذو مغزى وذو شأن • فالأحداث متلاحقة بفلاح لا مثيل له كأنها الديم الماطرة المخصبة الخيرة • حتى المصاعب والعقبات التي عرضت كانت مفيدة في تربية القوم واعدادهم اعداداً كاملاً للتغلب عليها ولنشر الرسالة العظيمة •

كانت تلك العقبات والمصاعب محك الشحذ قواهم الذاتية الخلاقة وتفجيراً لطاقاتهم المبدعة • ولذلك كان كل حدث جديراً منذئذ أن يؤرخ به • ومع هذا فان الأمور كانت جميعها رهن الشورى والتداول والبناء الهادىء المحكم • ونحن نعرض الآن كيف عمد المسلمون الى بدء التاريخ الهجري واختيار زمن الهجرة النبوية ، زمن افتراق الحق عن الباطل وغرة تنظيم المجتمع الجديد •

يقول الامام أبو جعفر محمد بن جرير الطبري في كتابه « تاريخ الأمم والملوك » عند حديثه عن الوقت الذي عمل فيه التاريخ الاسلامي فيما يذكره عن بني اسماعيل بن سيدنا ابراهيم « وانهم لم يكونوا يؤرخون على أمر معروف يعمل به عامتهم وانما كان المؤرخ منهم يؤرخ بزمان قُحْمَة كانت في ناحية من نواحي بلادهم ولزْبة أصابتهم أو بالعامل يكون عليهم أو الأمر الحادث فيهم ينتشر خبره عندهم • » ثم يقول : « فأما قريش من بين العرب فان آخر ما حصلت من تأريخها قبل هجرة النبي ﷺ من مكة الى المدينة على التأريخ بعام الفيل وذلك عام ولد رسول الله ﷺ » •

فلما قدم رسول الله ﷺ المدينة أخذ الناس يؤرخون بالهجرة لأهميتها كما كانوا يؤرخون بحوادث أخرى مهمة • وهذا ما حمل بعض الرواة على القول عند « ذكر الوقت الذي ابتدىء فيه بعمل التاريخ في الاسلام » كما جاء تحت هذا العنوان في « الكامل » لابن الأثير : إن الرسول « أمر بعمل التاريخ » وكما جاء في كتاب الطبري أيضاً • ولكن ابن الأثير يضيف : « والصحيح المشهور أن عمر بن الخطاب أمر بوضع التاريخ ، وسبب ذلك أن أبا موسى الأشعري كتب الى عمر أنه يأتينا منك كتب ليس لها تاريخ • فجمع عمر الناس للمشورة فقال بعضهم

أرّخ بمبعث النبي ﷺ . وقال بعضهم : بمهاجرة رسول الله فان مهاجرته فرّق* بين الحق والباطل . قاله الشعبي »والشعبي هو أبو عمرو بن شراحيل الكوفي تابعي ثقة ، وكما روى ذلك الطبري امام المؤرخين .

وكذلك ذكر ابن الأثير قول ميمون بن مهران « رفع الى عمر صك محله شعبان فقال : أي شعبان ؟ أشعبان هو آت أم شعبان الذي نحن فيه ؟ ثم قال لأصحاب رسول الله ﷺ ضعوا للناس شيئاً يعرفونه. فقال بعضهم : اكتبوا على تاريخ الروم فانهم يؤرخون من عهد ذي القرنين . فقال هذا يطول . فقال : اكتبوا على تاريخ الفرس . فقيل : ان الفرس كلما قام ملك طرح تاريخ من كان قبله . فاجتمع رأيهم على أن ينظروا كم أقام رسول الله بالمدينة ؟ فوجدوه عشر سنين فكتبوا التاريخ من هجرة رسول الله ﷺ . وقال محمد بن سيرين : قام رجل الى عمر فقال أرّخوا . فقال عمر ما أرخوا ؟ . فقال : شيء تفعله الأعاجم في شهر كذا من سنة كذا . فقال عمر : حسن فأرخوا. فاتفقوا على الهجرة . ثم قالوا : من أي الشهور ؟ فقالوا : من رمضان ، ثم قالوا: فالمحرم هو منصرف الناس من حجهم وهو شهر حرام . فأجمعوا عليه . » وربما تكون هذه الأمور كلها قد تضافرت على اقتضاء التاريخ وبيان الحاجة الملحة اليه. وهذا كله يدل على التشاور وحسن الاختيار . وان مقدم الرسول الكريم المدينة كان في الثاني عشر من شهر ربيع الأول كما مر . ولكن عمر والصحابة رأوا بدء التاريخ من أول المحرم الذي هو غرة العام وأول السنة عندهم . وهكذا يكون بدء التاريخ الهجري قد سبق مقدم النبي المدينة بشهرين واثني عشر يوماً« فلم يؤرخ التأريخ من وقت قدومه بل من أول تلك السنة » كما جاء في كتاب الطبري . ويوافق ذلك يوم الجمعة في ١٦ تموز (يوليو) ٦٢٢ من التقويم الميلادي .

* * *

---

* هكذا ورد الفعل بالتذكير وهو جائز في اللغة هنا .

تعقيب

من تأمل الهجرة النبوية وما لابسها منأمور ومشكلات وتأمل غيرها من الأحداث في دعوة الرسول ﷺ راعته دقة الخطط وبراعة الاحكام وعمق الارادة وصحة العزم التي كانت تجري فيه تلك الأحداث جميعاً • ولا شك أنثمة مزايا فريدة في التاريخ كان يتحلّى بها ذلك اليتيم الأمي الناشىء العظيم وكانت تتجلّى في جميع أعماله وأقواله ودعوته المباركة ونجاحه الفائق • وهي مزايا انسانية نبوية علت فاستأهلت التأييد الالهي واستحقته في جميع مراحل الدعوة : « **الله أعلم حيث يجعل رسالته** » (٦ ـ ١٢٤) • فالتأييد لا يحصل الا لمن هو له أهل وهو به جدير فرداً أو جماعة •

ومن تأمل المجتمع العربي قبل الدعوة وابانها وبعدها لاحت له ملامح ذلك التبدل الجذري الهائل الذي هو خلق جديد ممتاز للانسان العربي ، أو هو صقل محكم لجواهر الناس اذ ذاك بنفي الخَبَث عنها وابراز المعدن الكريم فيها « **خياركم في الجاهلية خياركم في الاسلام اذا فقهوا** » (حديث صحيح رواه البخاري ومسلم • انظر فيض القدير) وعندئذ يحاول المتأمل فيما عرف من تقلّب المجتمعات ودراسة تطورها الانساني المستند الى سَنَن مُبرم وخطة غالبة أن يصنف أشكال ذلك التبدل « **ولقد كتبنا في الزبور من بعد الذكر أن الأرض يرثها عبادي الصالحون • ان في هذا لبلاغاً لقوم عابدين** » (٢١ ـ ١٠٥ ، ١٠٦) • ومع اهمال بعض السمات المفردة لكل مجتمع في تطور المجتمعات العام يبتدر الذهن ما اقترحه بعض علماء الاجتماع الألمان ومن أهمهم فرديناند تونيز Ferdinand Tœnnies (١٨٥٥ـ١٩٣٦) حين فرق هذا بين شكلين من الحياة الاجتماعية: شكل نستطيع أن ندعوه بالمشير Gemeinschaft القائم على الارادة المشتركة العميقة المستسرّة في الوجود وهي التي تمتد بجذورها الى العاطفة والنزعات الباطنة والغريزة وروابط الدم والتي تقوى بوادرها بالمرانة والمزاولة والتضامن العفوي الصميم ، وشكل آخر يمكن تسميته ، المجتمع التعاقدي Gesellschaft يترك مجالا لحرية الأفراد وارادتهم الطليقة وأهوائهم المتفرقة الساعية نحو الربح والأثرة والمفضية الى نشوء الطبقات • والمجتمع التعاقدي نتيجة لتطور العشير وفساده • هذان الشكلان للحياة الاجتماعية سادا مدة في التفكير الاجتماعي الألماني حتى ان الباحث ليتردد في استعمال لفظين مقابلين لهما في لغته أيا كانت حتى كأنهما مقصوران على هذا النهج من التفكير الاجتماعي الألماني • ولذلك شدّ ما يستعمل اللفظان الألمانيان عند التدقيق وصحة الدلالة لأنهما يفيدان مالا يفيده لفظ أجنبي في غير اللغة الألمانية • ويذهب بالمتأمل الظن الى أن الدعوة الاسلامية أرادت أن ترجع بالمجتمع التعاقدي المتنافر زمن الجاهلية الى حياة العشير الاجتماعية المتضامنة • ولكنه لا يلبث أن يفكر في الشكل الثالث الذي نوّه به الباحث شمالنباخ Schmalenbach (١٨٨٥ ـ ١٩٥٠) زيادة على الشكلين السالفين ، وهو ما دعي بالبونت Bund أي الحلف والعهد ، وهو تجمّع نشيط فعّال متساند قائم على الرغبة المريدة في التعاون والتضامن فهو ليس بالضرورة مبنيًا على

أواصر الدم والقربى والجوار كما في المشيرولا مرتكزاً على المنافع الفردية المتفرقة المتضاربة كما في المجتمع التعاقدي، بل هو نوع من العهد والحلف نذر أفراده أنفسهم للتعاون والتعاضد والتناصر حين جمعتهم روابط ودية وأهداف مشتركة . تلك الأشكال الثلاثة نستطيع أن نطلق عليها « مقولات » الحياة الاجتماعية وجدير بهذا النوع الأخير من الحياة الاجتماعية أن يفلح ويفوز ان كانت الأهداف التي يسعى نحوها قيماً علياً كالعدالة والمساواة والتوحيد والتقدم والازدهار والعلم والجمال والخير . والآية الكريمة « **وما تشاؤون الا ان يشاء الله** » (٧٦ ـ ٣٠) معناها كما نظن أن مشيئتكم هي مشيئة الله اذا كان لها هذا الاتجاه العلوي .

ان التأييد الالهي لا يتم الا لمن يستحقه ويستأهله . ولا تتنزّل السماء فتعانق الا من يسمو نحوها ويرقى حقاً في الأرض كقمم الجبال فوق الواقع الراهن مستنداً الى هذا الواقع وناذراً نفسه لتلك المعالي الفريدة النادرة . وربما كان في هذا جوهر الدين .

★ ★ ★

مقدمة لدراسة الفلسفة العربية

تيسير شيخ الأرض

تمهيد
★
مشكلة الفلسفة العربية

للفلسفة العربية(١) في الاسلام مكانة رفيعة في تاريخ الفلسفة العام ، وهي تتميز بميزتين فكريتين ، هما التجريد والدقة المنطقية • ولكنها وجدت من يغمطها حقها ، ويدعي انها لم تزد شيئا على ما جاء به فلاسفة اليونان ، وان هي زادت شيئاً ، فليس له قيمة كبيرة في تاريخ الفكر الفلسفي •

واذا حاولنا أن نستقرىء أهم الأفكار الشائعة عن الفلسفة العربية في الاسلام ، وجدناها تدور حول مشكلة أساسية تتعلق بأصالتها ، أهي مجرد نقل عن الفلسفة اليونانية ، أم انها تحوي جانبا أصيلا لا نجده عند فلاسفة اليونان • وهذا يعني ، أن هناك فكرتين عامتين شائعتين عنها ، تذهب احداهما ــ وقد أخذ بها فريق من المستشرقين ، وتبعهم فيها فريق من الدارسين العرب ــ الى أن الفلسفة العربية في الاسلام ليست سوى الفلسفة اليونانية مكتوبة بحروف عربية • وغالى بعضهم فعدها تعريباً لفلسفة ارسطو • أما الفكرة الثانية ــ وقد أخذ بها بعض الدارسين العرب ، واعترف بها بعض المستشرقين ضمن حد معين ــ فتذهب الى أن الفلسفة العربية في الاسلام تحوي بعض الجوانب الجديدة ، وانها أثرت في الفلسفة الأوربية في أواخر العصر الوسيط ، ومن هذه انتقل أثرها الى الفلسفة الأوربية الحديثة •

اننا اذا أنعمنا النظر في هاتين المشكلتين ، وجدنا أن حل كل منهما من شأنه أن يضيء لنا جوانب هامة من حقيقة الفلسفة العربية

في الاسلام • ولا بد لنا من الاشارة بهذاالصدد ، الى أن حل المشكلة الثانية يتعلق بحل المشكلة الأولى الى حد كبير • والحقيقة ، اذاكانت الفلسفة العربية في الاسلام ، صورة امينة عن الفلسفة اليونانية،انحصرت أهميتهافي كونها الوسيط بين الفلسفة اليونانية والفلسفة الأوربية ، أما اذا كانت تتضمنعناصر من الجدة ، فان أهميتها تتعدى دور الوساطة الى دور التاثير الايجابي •

والحقيقة ، ان هذه النظريات تبدو فيالوهلة الأولى قابلة للمناقشة ، اذا شئنا أن نقف منها موقف العالم الذي لا ياخذ بشيء ،ولا يرد شيئا ، قبل أن يجد برهانه عليه • لكن الأخذ بنظرية أوردها يحتاج الى منهجفكري قائم على أساس من الواقع ، ويتميز بالدقة المنطقية • وهذا وحده كاف لطرحفكرة المنهج في دراسة الفلسفة العربية في الاسلام • لا شك أن فكرة المنهج ضرورية فيالمباحث العلميه ، ولكنها تصبح أشد ضرورة، حينما يكون الأمر متعلقا بالقضايا الانسانية،لا سيما حينما تكون هذه القضايا ذات مساس بأمة من الأمم ، ويكون الباحثون فيهاينتمونالى امم اخرى تختلف ثقافاتها عن ثقافة الأمة التي تدرس قضاياها في كثير أو قليل •

وقد لجأنا الى المنهج من أجل تحديدنقطتين رئيسيتين ، هما : علاقة الفلسفة العربية في الاسلام بالفلسفة اليونانية ،وعناصر الجدة في الفلسفة العربية التي أثرت بها في الفلسفة الأوربية • لهذا لا بد لنا أننتبع تحديد المنهج فقرتين أخريين : احداهما تتعلق بالعناصر المكونة للفلسفة العربية فيالاسلام ، وثانيتهما تتعلق بتحديد جوانب الأصالة فيها • والحقيقة ، أنه لا بد لنا منتجاوز تحديد المنهج ، الى تطبيقه على دراسة الفلسفة العربية ، سواء بالنسبة الى تأثرهااو بالنسبة الى تأثيرها • وفي هذه الحال ،لابد لنا من تقديم انموذج دراسي للفلسفةالعربيةمن حيث هي كل أولا ، والاستشهاد على ذلك بأنموذجاتدراسية للفلاسفة العرب فيالاسلام،من حيث هم أفراد ، ثانيا •

١ ـ منهج لدراسة الفلسفة العربية :

ولكن ، كيف يجدر بنا أن نتصور هذاالمنهج ؟ والى أي حد يمكننا أن نقنع به الآخرين ، لنتمكن من اقناعهم بنتائجه ؟ انهذا وذاك لابد لهما من أن ينطلقا منالواقع، فكيف يمكننا أن نقرر هذا الواقع ؟ لا شكأن تقرير الواقع يحتاج الى التاريخ ، نعود اليه ، ونستقرىء حوادثه ، ولا سيماالفكرية والفلسفية • ولكن الفكر والفلسفة جانبان من الثقافة ، تتبدى بهما عقلية الأفذاذ مـن أبناء الأمة ، انطلاقاً من العقلية العامةللأمة ذاتها • والثقافة هي الجانب المعنويللحضارة • ومن هنا كانت الدراسة التاريخية التي يجب القيام بها ، دراسة تاريخية حضارية •

وهذا يعني ، ان المنهج الصالح في هـذاالمجال ، هو المنهج القائم على أساس من التصور التاريخي الحضاري ، وأن تطبيقـه على دراسة الفلسفة العربية في الاسلام ،يجب أن يأخذ في حسبانـه المعطيات التاريخيـةالحضاريـة ، لا سيما في صورتها الثقافية ، واذا نحن انتبهنا لهذه النتيجة ، لم يكن لنابد مـن تحديد الخطوات التي سنتبعهـا في معالجة موضوعنا ، بعد تحديد المنهج •

ولكي نتمكن من تحديد منهج الدراسة، لا بد لنا من تحديد ماذا نعني بالمنهج التاريخي الحضاري ، والكلام على شروطه بما هو منهج فكري ، ثم بيان خطوطه الرئيسية ، والتعقيب عليه ·

١ ــ **الواقع التاريخي الحضاري** : اذا رجعنا الى معطيات التاريخ الحضاري ، وجدنا أن الفلسفة العربية في الاسلام ، كانت من نتاج الشعوب التي عاشت في رقعة جغرافية واسعة في أجزاء من آسيا وافريقيا وأوربا ، فامتدت من أواسط آسيا الى البحر الأبيض المتوسط ، وشملت شمالي افريقيا وشبه جزيرة ايبريا وصقلية · ولقد دان معظم هذه الشعوب بالدين الاسلامي الذي حمله العرب معهم من شبه الجزيرة العربية ، ونشروه في اثناء فتوحاتهم · ولكنها اعتنقت هذا الدين من دون أن تنسى ثقافاتها القديمة التي عاشت عليها ، حتى تاريخ الفتح · فكانت هناك الثقافة الهندية والثقافة الفارسية والثقافة اليونانية الرومانية ، عدا الديانتين الكبريين المسيحية واليهودية ومعتقدات صابئة حران ·

في هذه البقعة الواسعة من العالم ، تفاعلت العقلية العربية حاملة الدين الجديد، مع عقليات الأمم الأخرى ، وتمازجت ثقافتها مع ثقافاتها ، وكان من حصاد ذلك عقلية جديدة، وثقافة جديدة ، احتلت الفلسفة الاسلامية منهما مركزاً ممتازاً ·

وعلى هذا النحو نجد أن الفلسفة الاسلامية لم تكن نقلا للفلسفة اليونانية ، لأنها لم تتأثر بالثقافة اليونانية وحدها ، بل كانت نتاج تفاعل بين عقليات مختلفة ، لكل منها ثقافتها الخاصة · وهذا يعني ، أن هناك عناصر كثيرة تضافرت في تكوين هذه الفلسفة ، وأن كل عنصر من هذه العناصر كان يدخل في حوار مع العقلية العربية التي تربت على الدين الجديد · وهكذا يبدو أن الفلسفة الاسلامية كانت الوريثة الشرعية لكل الثقافات التي خلفتها الحضارات القديمة المنهارة في البلدان التي فتحها المسلمون، كما كان المسلمون الورثة الشرعيين للدول التي تداعت تحت ضرباتهم · وهذا يتيح لنا ، أن نصدر حكماً عاماً يصدق على جملة الفلسفة الاسلامية ، وهي انها كانت محاولة للتوفيق بين هذه العناصر المتعددة · ولكن هذا لا يعني أن العناصر كلها أسهمت اسهاماً واحداً في تكوين هذه الفلسفة ، اذ ان بعضها كان أكثر خصباً من بعضها الآخر · ويمكننا أن نستنتج أن هناك اتجاه انتقاء كان يعمل على نحو عام ، دون أن ينفي الانحاء الخاصة ، وهو الاتجاه السائر نحو تعضيد الدين الاسلامي ، اننا نكتفي هنا بالاشارة الى ذلك ، من دون تحديد أي العناصر كان خصباً ، وأيها كان أقل أثراً، تاركين أمر تقديرها الى ما بعد ، ليكون نتيجة الدراسة والتحليل والموازنة والاستنتاج ·

هذا فيما يخص الفلسفة الاسلامية كلا ، أما فيما يخص فلسفة كل فيلسوف بعينه ، فلا بد لنا من دراستها على حدتها ، لنعرف أي عنصر كان أخصب بالاضافة اليها ، اذ قد يكون أحد العناصر قوياً فيها ، ولا يكون كذلك في جملة الفلسفة الاسلامية ، أو في فلسفة فيلسوف آخر · ولكننا لن نقوم بهذا هنا ، لما يتطلبه من بحث طويل ·

ولهذا نجد لزاماً علينا ، أن نقوم بمهمةمزدوجة ، فتارة تتناول دراستنا الفلسفة الاسلامية كلها ، وتارة نستشهد عليها ببعض اجزائها • وعندئذ يمكننا أن نرى الفلسفة الاسلامية على حقيقتها من وجهين مختلفين ،ولكنهما متفاعلان • أما الوجه الأول فيرينا تفاعل الأجزاء في الكل ، في حين أن الوجه الثاني يرينا هيمنة الكل على الأجزاء •

لكنا لا نستطيع أن نقوم بهذه المهمة المزدوجة ، الا اذا وضعنا منهجاً للدراسة ،حاولنا فيه أن نضبط دراستنا ، وأن نبرز موضوعهاابرازاً يكون قريباً من الصحة • فما خطوط هذا المنهج ؟ وكيف نضعه بحيث يقينا شر العثار ؟

٢ ـ **شروط المنهج الفكري :** قبل تحديد خطوط المنهج العامة ، لا بد لنا من البحث عن الشروط التي ينبغي تقييده بها ،ولكي نكون منطقيين مع أنفسنا ، يجدر بنا أن لانضع هذه الشروط جزافاً ، بل أن نستخلصهامن الوقائع التاريخية والحضارية ، التي أتينا على ذكرها • أما هذه الشروط فهي التالية :

١ ـ اذا كانت الفلسفة الاسلامية وليدةالعقلية العربية في صورتها الاسلامية ، كان لا بد لدارسي هذه الفلسفة من ربطهابالثقافات المختلفة التي كانت منتشرة في البلاد التي فتحها المسلمون •

٢ ـ حينما نتكلم على الفلسفة الاسلامية ، يجب أن نعني ضمناً الثقافة الاسلامية الناشئة عن الدين الاسلامي ، الذي هو دين نزل على النبي العربي ، وانتشر بين العرب أولا ، ثم حمله هؤلاء فيما بعد الى الأمم الأخرى، ابان الفتح وبعده ، وهذا يعني،أن احتكاك الحضارة الاسلامية الناشئة بالحضارات الأخرى ، هو احتكاك حضاري نجد فيه العقلية العربية والديانة الاسلامية من جانب ، والثقافات والمعتقدات المختلفة التي كانت سائدة في الحضارات الأخرى، من جانب آخر• ولماكانت الفلسفةعنصراً هامامن عناصر هذه الحضارات، فلا بد للفلسفة الاسلامية من أن تدرس في اطارها الحضاري •

٣ ـ ولكن ماذا تعني دراسة الفلسفة الاسلامية في اطارها الحضاري؟ انها تعني أولا وقبل كل شيء ، ان تقدم اجابات عن المسائل التي كانت تثيرها الحضارة الاسلامية في بيئاتها المتعددة المختلفة الجديدة ، وهي تحتك بالشعوب التي دخلت تحت سيطرتها ، وبالثقافات والمعتقدات التي كانوا يأخذون بها • وهذا يعني أنها كانت تجد نفسها تجاه مشكلات متعددة مختلفة ، وانها كانت تبحث عن حلول لهذه المشكلات •

٤ ـ اذا كانت الفلسفة الاسلامية قدمت اجابات وحلولا للمسائل والمشكلات المثارة في البيئات المختلفة المتعددة ، فلا بد من التمييز في هذه الاجابات والحلول بين اجابات وحلول مقتبسة واجابات وحلول مبتكرة • والحقيقة ، أن التفكير الفلسفي هو اجابة عن مشكلة مطروحة قد تكون مقتبسة وقد تكون مبتكرة ، والفيلسوف في كلتا الحالتين لا بد له من أن يبحث عن الحل ، فاما أن يجده عند غيره، واما أن يبتكره ابتكاراً ، وتحديد ذلك ضروري ، لأنه يبين الى أي حد كان فلاسفة الاسلام متبعين أو مبتكرين •

٥ ـ ان معرفة هل كان الحل مقتبسا اومبتكرا تحتاج الى اجراء موازنة بين ما كتبه الفلاسفة الاسلاميون ، وما كتبه فلاسفةالامم الأخرى • وهذا يحتاج الى دراسة آثار هؤلاء واولئك وتحليلها والموازنة بينها ، في سبيل رد الحق الى صاحبه •

٦ ـ ولكن التحليل والموازنة يجب أن لا يقتصرا على الآثار المكتوبة ، لأن البيئة العقلية للحضارات المختلفة التي ذهبت دولها سياسيا ظلت قائمة بمجتمعاتها وتفاعلت مع العقلية العربية والديانة الاسلامية في الحضارة والفلسفة الاسلاميتين ، وهذا يعني أن هناك نوعا آخر من التفاعل يحدث بين الأشخاص مشافهة وتعاملا •

٧ ـ ان محاولة ايجاد الحل تعني معاناة المشكلة ، ولا يمكن فهم الحل من دون فهم المشكلة • لذلك لا بد من وصف المشكلة كما طرحت أولا ، ثم وصف موقف الفيلسوف أو الفلاسفة منها ، حينما حاولوا حلها • وفي هذا المجال ، لا بد للفيلسوف ـ كما قلنا ـ من أن يكون اما مقتبسا واما مبتكرا • فاذا كان مقتبسا كان لا بد من تحديد الفيلسوف الذي اقتبس منه ، وبيان رأيه في المشكلة ، وتحديد المدى الذي يتطابق فيه رأيه او لا يتطابق مع رأي الفيلسوف المقتبس ، واذا كان مبتكرا كان لا بد من وصف عملية الفيلسوف حينما وجد حله •

٨ ـ هذه المبادىء تصلح لجملة الفلسفة الاسلامية كما تصلح لفلسفة كل فيلسوف اسلامي على حدته • ولهذا ينبغي تطبيقها على جملة الفلسفة الاسلامية من ناحية ، وعلى فيلسوف فيلسوف من ناحية أخرى •

٣ ـ **خطوط المنهج الرئيسية** : من الذي قدمناه نستطيع تحديد خطوط المنهج الرئيسية ، وهي ـ في رأينا ـ التالية :

١ ـ اذا رجعنا الى المعطيات التاريخية وجدنا أن هناك تغييرا أساسياً حدث في حياة العرب باعتناق الديانة الاسلامية • وهذا يعني أن العقلية العربية كانت شيئا قبل مجيء الدعوة الاسلامية وأنها أصبحت شيئاً آخر بمجيء هذه الدعوة• ولكن كيف كانت العقلية العربية قبل الدعوة الاسلامية ؟ وهل كانت تبشر ببزوغ التفكير الفلسفي ، أو بنوع من أنواع التفكير ، يمكن له بفضل التطور أن يصبح تفكيراً فلسفياً ؟ ان الاجابة عن هذا السؤال هي التي يمكن لها أن تحدد هل كانت الأمة العربية قادرة على التفكير الفلسفي أو غير قادرة ، كما يدعي خصومها من بعض المستشرقين •

ولكن كيف السبيل الى تحديد ذلك؟ نعتقد أن دراسة العقلية العربية من خلال أساطيرها وأشعارها وأمثالها وخطب كهانها ورؤساء عشائرها هي التي يمكن أن تكشف عن بذور التفكير الفلسفي عند العرب في الجاهلية •

وهكذا نلاحظ أن تحديد العقلية العربية قبل مجيء الدعوة الاسلامية هو تحديد للقاع الفكري الذي انعكست عليه التعاليم الاسلامية في بادىء الأمر ، والذي تفاعل مع العقليات الأخرى ، فيما بعد •

٢ ـ لكن هذا يعني أن أول أثر حاسم في العقلية العربية هو تعاليم الدين الاسلامي، كما تبدت في القران الكريم والحديث النبوي الشريف أولا ، وكما تبدت في الفقه والتشريع الاسلاميين ثانيا ·

ونظرا لأن الفلسفة تعنى عادة بالتصورات والقيم والمعاني العامة ، فقد كان واجب الدارسين الأول ، أن يكشفوا عن مدى تغلغل التصورات والقيم والمعاني العامة الاسلامية في التفكير الفلسفي لدى المسلمين · فبذلك، وبه وحده ، يمكن تبين اسهام التعاليم الاسلامية في الفلسفة الاسلامية ، سواء انصب هذا الاسهام على تقبل بعض الآراء التي أتت بها الحضارات السابقة أو اتجه الى محاربتها واظهار تهافتها·

وهنا نلاحظ أن أثر الدين الاسلامي كان بارزا كل البروز ، حتى انه دفع بعض المستشرقين الى الاعتقاد بأن الفلسفة الاسلامية هي محاولة للتوفيق بين الديانة الاسلامية والفلسفة اليونانية ·

٣ ـ هذه العقلية العربية المطبوعة بطابع الاسلام هي التي انتشرت في البلاد المفتوحة ذات الحضارات والثقافات والمعتقدات المتعددة المختلفة ، وتفاعلت معها ، فأثرت فيها وتأثرت بها ، وكان من نتاج تفاعلها معها حضارة جديدة ، ذات ثقافة جديدة ، تحتل الفلسفة الاسلامية مكانا ممتازا فيها · هذا الكل المعقد هو الذي تجب دراسته ، لاستخلاص العناصر الفلسفية منه ، ورد كل عنصر من هذه العناصر الى مصدره الحقيقي ·

هنا يمكننا أن نرى المعتقدات الفارسية ، من ذردشتية ومزدكية ومانوية ، كما يمكننا أن نرى الحكمة الهندية وعقيدتها في التناسخ والتصوف ونظرية وحدة الوجود والاعتقاد بعودة بوذا ، فضلا عن الفلسفة اليونانية ، ولا سيما في صورة الافلاطونية الحديثة ، وما تحويه من تعاليم أفلاطون وفيثاغورس والرواقيين انباذوقليس ولوقيبوس وديموقريطس· ولكن يجب علينا أن لا ننسى أثر الديانة المسيحية التي كانت منتشرة في بلاد الشام ومصر من ناحية ، والتي بطريق أبنائها انتشرت الثقافة اليونانية بين أيدي المسلمين · كما يجب أن لا ننسى صابئة حران ومعتقداتهم في عبادة النجوم ·

٤ ـ اذا شئنا حل المشكلتين المتعلقتين بالتأثر والتأثير ، كان لا بد لنا من التثبت من العناصر التي وفدت الينا من اليونان والفرس والهنود والسريان والكلدان ، ومن الجوانب المبتكرة التي أبدعها فلاسفة المسلمين ، والتي أثرت في الفلسفة الأوربية ، وهذا يتطلب منهجا للموازنة بين ما أخذناه عن غيرنا وماكان من ابداعنا ، للفحص ان كان هذا الذي أخذناه بقي على حاله ، أو تطور بتأثير العقلية العربية المتشبعة بالدين الاسلامي ·

والحقيقة أن العرب عرفوا كتب الأمم الأخرى من خلال ترجماتها الى العربية ، سواء أكانت من اليونانية مباشرة أم بتوسط السريانية ، وهم قلما اتصلوا اتصالا مباشرا بهذه الكتب · وهذا الكلام يصدق على الغرب أيضا قبل قيام حركة الاستشراق في القرن التاسع عشر ، فالغرب عرف الكتب العربية من خلال ترجماتها في الغالب ، أما الاتصال المباشر

بالتراث العربي فكان أضعف • وسواء علينا أردنا أن ندرس تأثير الأمم القديمة في الفكر العربي ، أم تأثير العرب في الأمم الأوربيـــة الحديثة ، فانه لا بد لنا من اتباع منهج واحد في الدراسة يتغير فيه وضع المؤثر والمتأثر فقط • وهذا المنهج بسيط يمكن اجماله في الخطوات الأربع التالية :

أولا ـ دراسة الكتب الفلسفية المترجمة الى لغات الأمم المتأثرة •

ثانيا ـ دراسة الكتب التي الفها ابناء الأمة المتأثرة في الفلسفة •

ثالثا ـ الموازنة بين الأفكار الواردة في المؤلفات الموضوعة في الفلسفة وذلك في سبيل تحديد جوانب الأثر والتأثير •

رابعا ـ تتبع الأثر الفكري من الأمم القديمة الى الأمة العربية ، ثم منها الى الأمم الأوربية الحديثة والمعاصرة •

وبهذا يمكن تحديد الأثر أو التأثير الذي حدث بطريق الكتابة وتناقل المؤلفات ،وتحديد ما أتى به اليونان أو الفرس أو الهنود الخ ••• وانتقل الى العرب ، ثم انتقل منهـــم الى الفلسفة الأوربية الحديثة والمعاصرة •

٤ ـ **ملاحظة على المنهج** : ولكن تطبيق هذا المنهج لا يعني أن نتائجه صادقة تماما ، لأن هذا المنهج مرتبط بالوثائق التاريخية التي نطبقه عليها •

والحقيقة ان المنهج الذي رسمنا خطوطه الرئيسية ليس كافيا وحده للوصول الى نتائج حاسمة ، بل هناك الى جانبه المعطيات الحضارية والثقافية التي نريد أن نطبقه عليها : فمن تزاوجهما تنشأ الحقيقة ، ولكـن المعطيـات التاريخية التي نحن بحاجة اليهـا مرتبطـــة بالوثائق التاريخية التامة • ولما كنا لا نمتلك مثل هذه الوثائق فان النتائج التي يمكـــن الوصول اليها بهذا المنهج لا بد لها من أن تكون تقريبية ، وان يرتبط صدقها بدقة الوثائق التاريخية التي تكون في متناولنا •

لهذا لا بد من عد النتائج التي يمكن الوصول اليها بهذا المنهج نتائج تتكامل بالتدريج، وكلما اكتشفنا وثائق تاريخية جديدة ترفد الدراسة باستمرار ، فتلقي الضوء على ما كان خافيا ، وتجعل المعلومات التقريبية تزداد دقة يوما بعد يوم •

٢ ـ العناصر المكونة للفلسفة العربية:

أشرنا فيما سبق الى العناصر التي تكونت منهـا الفلسفة العربيـة • ونريد الآن ، أن نتحدث عن كل عنصر منها على حدة • لكننا سنهمل عن عمد العقلية العربية ، لأن ابراز خصائصها يتطلب تحليلا صابرا لأمثال العرب وأشعـارهم وأساطيرهم ، وهـذا بحث قائـم برأسه، ويحتاج الى أن نفرد له دراسة مستقلة • لهذا لا بد لنا في الوقت الحاضر ، من أن نعدها البؤرة العقلية التي انعكس عليها الدين الاسلامي ، ووصلت مـن خلاله الى الشعوب

الأخرى ، فتفاعلت معه بثقافاتها ومعتقداتها، وأنتجت الحضارة الاسلامية ، ومنها الفلسفة. وسنحاول أن نبدأ بابراز أثر الدين الاسلامي، لكي ننتقل منه الى آثار العناصر الأخرى .

١ ــ **الدين الاسلامي**: كان الدين الاسلامي هو المصدر الأول الذي نهلت منه العرب ، فهو الذي دعاهم الى التأمل في خلق السماوات والأرض وما بينهما ، كما دعاهم الى تأمل أنفسهم وما تنطوي عليه . لهذا لم يكن غريباً أن يذهب كثير من مؤرخي الفلسفة الاسلامية الى أنها محاولة للتوفيق بين الدين الاسلامي والفلسفة اليونانية . وهذا يجعلنا نرى أن التفكير الفلسفي لم ينشط بين المسلمين الا بتأثير الدين نفسه . وقد دار هذا النشاط على ثلاثة محاور ، هي : القرآن وتفسيره ، والحديث وجمعه وتبويبه في سبيل فهمه وفهم القرآن في ضوئه ، واستنباط الأحكام العامة من الأحداث العارضة في سبيل التشريع لها .

أ ــ **القرآن وتفسيره** : نزل القرآن بلغة العرب وعلى أساليبهم في الكلام . وكان الصحابة أكثر الناس فهماً لما ورد فيه ، وان كانت درجات فهمهم له تتفاوت فيما بينهم . واذا هم اختلفوا فيما بينهم ــ وهم المقربون الى النبي والملازمون لمجالسه ــ فلا عجب ان كانت شقة الخلاف أكبر بين سائر المسلمين ، ووضع كهذا لا بد له من أن يدفع الناس الى التفكير ، وأن يفتح أمامهم باب التأويل على مصراعيه . وفضلا عن ذلك فقد كان القرآن كتاب دين وعقيدة ، الى جانب كونه كتاب أخلاق وتشريع . وكونه كتاب عقيدة أدى الى حرب لا هوادة فيها ، بالسلاح والكلام ، بين المسلمين والمشركين ، اذ ليس من السهل على المرء أن يبدل عقائده الراسخة ذات الحرمة المقدسة . ولهذا لم يكن غريباً أن تثير التعاليم الجديدة، الكثير من التفكير والجدل بين المؤمنين الذين يفكرون ويناقشون في سبيل فهم حقيقة ما أتى به الدين ، وبين المسلمين الذين أسلموا من دون أن ينفذ الاسلام الى قلوبهم تماماً ، وظلت عقائدهم القديمة تعمل في أعماقهم على هذا النحو أو ذاك(٢) .

ثم ان الدين الاسلامي نفسه يحث على التفكير ، ويدعو الى ادامة النظر في كل شيء ، من السماوات والنجوم والكواكب ، الى أصغر ذرة من ذرات الكون ، عدا الآيات القرآنية التي تتضمن آراء فلسفية لها علاقة بالله والخلق والعالم والانسان والنفس والقدر . ويمكننا أن نقول : ان الآيات المتشابهات التي تضمنها القرآن استوقفت عقول الناس ، فحاول بعضهم تأويلها بحيث تتفق فيما بينها . وكانت أولى المسائل التي استوقفتهم مسألة القدر وما يرتبط به من خير وشر ، وخلاصتها هل نضيف عمل الانسان الى نفسه ، أو نعده بخيره وشره مقدرا من الله تعالى(٣) .

وعلى الرغم من أن النبي نهى عن ضرب آيات القرآن بعضها ببعض ، فقد ظل الكثيرون يقومون به ، وان تهيب الآخرون أن يحذوا حذوهم ، ومن الذين أخذوا بمبدأ التأويل وحثوا عليه، الحسن البصري التابعي المشهور، فقد كان يقول : ما أنزل الله آية الا وهو يحب أن يُعلَم ما أراد بها(٤) .

ب ـ **الحديث النبوي** : كان القرآن المصدر الأول للدين الاسلامي ٠ ولكن اختلاف المسلمين في فهم سوره وآياته دفعهم الى سؤال النبي عما يشتبه عليهم ٠ وقد اتخذت أحاديث النبي وسيلة يعتمد عليها في تأويل أحكام الدين ٠ وسبب الحاجة الى الحديث يرجع الى أن الكثير من آيات القرآن أتي مجملا أو مطلقاً أو عاماً، فكان لابد من كلام للرسول يبين معانيها، او يقيدها ، أو يخصصها(٥) ٠

ولكن هذه الأحاديث لم تكن خالية أيضاً من التضارب، فحاول علماء المسلمين أن يوفقوا بينها ، وأن يدققوا النظر في صدق اسنادها ٠ ويظهر أن طائفة من الأحاديث كانت توضع وضعاً ، وأن ذلك كان يحدث في عهد النبي ﷺ ذاته ٠ ومن هنا كان قوله : « **من كذب علي متعمداً ، فليتبوأ مقعده من النار** »(٦) ٠

وهذا ما دفع بعض العلماء المدققين الى دراسة الأحاديث النبوية، والتدقيق في مضمونها واسنادها ، قبل تقرير صحتها ، حتى ان البخاري لم يثبت في مجموعته غير سبعة آلاف حديث ، منها ثلاثة آلاف حديث مكرر(٧) ٠

وقد كان لرواية الحديث وتدوينه فضل على الفكر الاسلامي ، اذ ان مدوني الحديث كانوا يرحلون في طلبه ، يجمعونه وينخلونه ليميزوا صحيحه من فاسده ، قويه من ضعيفه ٠ وقد وجدوا أن خير وسيلة الى ذلك النظر في اسناد الحديث ، وتجريح الرواة وتعديلهم ٠

٢ ـ **الفلسفة اليونانية** : وقف الدين الاسلامي في وجه الفلسفة اليونانية وحاربها على الرغم من أن بعضهم وجد في آيات القرآن وأحاديث النبي ما يشجع على التفكير ٠ وهكذا نشأ تياران فكريان في الاسلام تجاه الفلسفة اليونانية : تيار يؤيد دراستها واقتباس حقائقها ، وتيار يحاربها ولا يرى الحق الا في دين الله وكلام رسوله ٠

ومن هنا كان تأثير الفلسفة اليونانية في الفلسفة الاسلامية سلباً وايجاباً ٠ لكن ما نريد أن نتوقف عنده الآن هو الصورة التي وصلت بها الى المسلمين ، والعناصر التي قدمتها للتفكير الفلسفي في الاسلام ٠

والحقيقة أن الفلسفة اليونانية أثرت في الفكر الاسلامي تأثيراً كبيراً ٠ وكان هذا التأثير يرجع عموماً الى أكثر فلاسفة اليونان ، وان يكن بأنصبة مختلفة متفاوتة ٠ فقد عرفوا بعد حين انكسيمندرس وانسكيمانس وهيرقليطس وفيثاغورس وانبادوقليس وديموقريطس ولوقيبوس وانكساغوراس وسقراط وأفلاطون وأرسطو والرواقيين والأبيقوريين والأفلاطونيين المحدثين والشكاك واللاأدرية ٠ ولكن معرفتهم بهم لم تكن تامة ولا دقيقة : فقد وصلت اليهم الفلسفة اليونانية في ثوب الافلاطونية الحديثة ، بما تتضمنه من خليط هائل من المذاهب والآراء الفلسفية ٠ فمعرفتهم لم تكن مباشرة الا في النادر ، بل كانت غير مباشرة ، وكان أكثرها بطريق الشراح ٠ ومن هؤلاء فلوطرخس وفوفوريوس وجالينوس والاسكندر الافروديسي الخ ٠٠٠ وفضلا عن ذلك ، فقد كانت هذه المعرفة مشوبة بالأساطير ومملوءة بالأخطاء ، وتتضمن آراء شرقية نسبت خطأ الى فلاسفة اليونان ٠ ولا عجب في ذلك ، فقد اخذ العرب الفلسفة اليونانية عن السريان ،

الذين بدؤوا الفلسفة من نهايتها التاريخية :من الأفلاطونية الحديثة• والأفلاطونيةالحديثة مذهب فلسفي يمد محاولةللتوفيق بينفلسفتيأفلاطون وارسطو ، ولكن من دون الاقتصار عليهما ، وانما بتجاوزهما الى مزجهمابالآراءالفيثاغورية حيناً ، وبالآراء الرواقية حيناً آخر(٨) •

آ ـ **الأفلاطونية الحديثة** : ترجع مبادىءهذه الفلسفة الى نومونيوس فيلسوف افاميا ، لكن مؤسسهـا في الاسكندرية كان امونيوس سكاس ، ثم تلاه تلميذه أفلوطين الشهير،الذي نسب المذهب اليه، والذي ترك لنا هذا المذهبفي مجموعة رسائل تعرف بالتاسوعات ، وهي تدور حول فكرة أساسية هي فكرة الفيض أوالصدور •

ترى الأفلاطونية الحديثة ان العالمكثيرالظواهر ومتغير ، وله علة سابقة عليه أدتالى وجوده • هذه العلة هي الواحد أو الأول،وهولا تدركه العقول ، أزلي أبدي ، قائم بنفسه• انه فوق المادة والروح ، لم يحل في خلقه ،بلكل شيء فاض عنه بطريق الصدور :فالواحد بسيط لا تنوع فيه ، ليس هو الوجود ، لأنالوجود معين، والواحد هو مبدأ الوجودوسبب تعينه ، فهو يحوي الأشياء جميعها بالقوة ،مندون أن يكون واحداً منها • وهو كامليفيض كماله ، فيؤدي الى احداث شيء غيره • لكـنهذا الشيء يتوجه الىه ليتأمله ، فيصير عقلاً، وهذا العقل واحد، تفيض عنه النفس الكلية،التي تتوجه الى العقـل الذي صدرت عنـه ، فتفيض عنها نفوس الكواكب ونفوس البشروسائر المحسوسات • أما المادة فتأتي في آخر مراتب الوجود(٩) •

اثرت هذه الفلسفة في الفلسفةالاسلاميةتاثيرا كبيراً ، حتـى لنكاد نجدهـا لدى أكثر الفلاسفة الاسلاميـين • وقد اثارت اشكالاتكثيرة ، لم يتمالك فلاسفة الاسلام أنفسهم من محاولة ايجاد الحلول لها • من هذه الاشكالاتما يتعلق بكيفية الصدور ، ومنها ما يتعلق بتغير الواحد في أثناء الصدور ، منها ما يتعلقبصدور الفاني عن غير الفاني ، ومنهامايتعلق بكون الصدور عن روية أو غير روية ، ومنهاما يتعلق بأصل الشرفي العالم ، ومنها مايتعلق بعلاقة النفس بالبدن قبل الحلول فيه ، وبعدفراقه •

ب ـ **ارسطو** : كان أضخم تراث فلسفييوناني وصل الى المسلمين هو فلسفة أرسطو في ثوبها الافلاطوني الحديث • لكنهم لم يعرفوهفي كتبه الا في أواخرعهود الفلسفةالاسلامية في الأندلس • أما ما قبل ذلك ، فكثيراماكانوا ينحلونه كتباً ليست له • ولعل منطقه وحده ، وصل اليهم منذ البدء ، على حقيقته ، وبه نال حظوة كبيرة • وفيما عدا ذلك لم يكن هناك من فرق بين آرائه وآراءأفلاطون أو سقراطأوفيثاغورس أو انباذوقليسأو انكساغوراس•

كان المنطق أهم ما عني به المسلمون منفلسفته ، لكـن الأصوليين والفقهـاء وعلماء الكلام هاجموه • ومنهم الشافعيوابن الصلاحوابن تيمية وابن القيم الجوزية • وقد أفتى ابن الصلاح ضد منطق أرسطو بقوله :«المنطقمدخل الفلسفة ، ومدخل الشرشر »(١٠) ، أما ابن تيمية فنقد منطق أرسطـو نقداً منهجيـاًخلص منـه الى النتيجة التاليـة : ان المنطق لا يخالف صريح المنقول فقط ، بل انهيخالفصريح المعقول أيضاً • وهذا ما دفعه الىانشاء منطق اسلامي خالص • وقد تابعـه في ذلكتلميذه ابن القيم الجوزية(١١) •

وفي العلم الطبيعي أثرت آراء ارسطو في تفكير المسلمين ، ومن هذه الآراء آراؤه في الحركة والزمان والمكان ، وآراؤه في النفس النامية والحاسة والناطقة ، والعقل النظري والعقل العملي والعقل بالقوة والعقل بالفعل . ونلمس هذا الأثر لدى الكندي والفارابي وابن سينا وابن باجة وابن رشد، بل ان أثره هذا لم ينج منه الغزالي وعلماء الكلام .

وفي ما بعد الطبيعة نجد له الأثر ذاته ،ولا سيما في تفرقته بين الجوهر والعرض ،بين القوة والفعل،وفي قوله بالمحرك الأول وبحركة العالم الأزلية . ونجد أثره هذا لدى الفارابي وابن سينا وابن باجة وابن رشد ، بل ان أثره هذا لم ينج منه الغزالي وعلماء الكلام .

وفي ما بعد الطبيعة نجد له الأثر ذاته ولا سيما في تفرقته بين الجوهر والعرض ،بين القوة والفعل ، وفي قوله بالمحرك الأول وبحركة العالم الأزلية . ونجد أثره هذا لدى الفارابي وابن سينا وابن باجة وابن رشد بل لدى الغزالي أيضا، وان يكن على نحو مخالف في بعض الأحيان .

وفي الأخلاق نجد نظريته في الفضيلة وانها وسط عدل بين طرفي افراط وتفريط كلاهما رذيلة ، تحتل المكان الأول في التفكير الأخلاقي لدى المسلمين ولا سيما ابن سينا والغزالي .

جـ ـ افلاطون : كان افلاطون الفيلسوف الثاني الذي حاول رجال الافلاطونية الحديثة الافادة من آرائه . واذا وازنا بين العناصر الفكرية التي أفادها الافلاطونيون المحدثون منه ، والعناصر التي أفادوها من ارسطو ، وجدناها ضئيلة بالنسبة اليها . لكننا نستطيع أن نقول مطمئنين : ان روح فلسفة أفلاطون هي التي طبعت المذهب الافلاطوني الحديث بطابعها . ولهذا ليس عجيباً أن تطبع الفلسفة الاسلامية بهذه الروح أيضاً .

واذا تركنا روح المذهب جانباً، وانتقلنا الى الأفكار فيه ، وجدنا أن « الجمهورية » تركت أثراً في الفارابي ، فحذا حذوها في « المدينة الفاضلة » ، وان صبغها بالصبغة الاسلامية كذلك نجد تقسيمه النفس الى شهوية وغضبية وناطقة ، يأخذ طريقه الى تفكير فلاسفة المسلمين . أما رأيه في الفضائل ،وجمله أمهاتها العفة والشجاعة والحكمة ،ثم ربطها بقوى النفس ، فقد ترك أثراً في ابن سينا والغزالي ، ثم ان رأيه في خلود النفس، وفي أن سعادتها تكون بمشاهدة الحقيقة بعد الموت ، أثر في فلاسفة المسلمين ، ولا سيما في بداية الأمر . أما رأيه في حدوث العالم فهو الذي كان يتلاءم مع اعتقاد المسلمين ، وان كان فلاسفتهم لم يأخذوا به، مما جعل الغزالي يجده الرأي الذي يتلاءم مع تعاليم الاسلام ، ويتخذه أساساً للرد على الفلاسفة الاسلاميين وأستاذهم أرسطو .

د ـ فيثاغورس : أسس فيثاغورس جمعية سياسية أخلاقية اصلاحية ، غايتها اقامة نظام سياسي ارستقراطي يقر الأمور في نصابها ،ويخلصها من التقلبات التي أدت اليها الديمقراطية(١٢) وقد قامت جماعة اخوان الصفاء في القرنين الثالث والرابع الهجريين ، وارادت أن تكون انموذجاً من جماعة الفيثاغوريين .

لكن الفيثاغوريين لم يؤثروا في اخوان الصفا بجمعيتهم فقط ، بل اثروا فيهم بآرائهم أيضاً: كانوا يرون العالم شبيهاً بعالم الاعداد، وان مبادىء الاعداد هي عناصر الموجودات ،

وان العالم عدد ونغم • ومن آرائهم أن العالم حيوان كبير ، وانه يستوعب بالتنفس خلاء لا يتناهى ما وراء العالم ، وهو بمثابة هواء في غاية اللطافة ، ضروري للفصل بين الأشياء(١٣) • لذلك قال الفيثاغوريون بفكرة الدور والسنة الكبرى(١٤) التي نجدها عند اخوان الصفا ، والتي ترجع أصلا الى انكسيمندريس • كما نجد لدى الفيثاغوريين فكرة التناسخ(١٥) التي أخذوها عن الهنود • ولكننا لا نستطيع أن نحدد هل وصلت الى المسلمين بطريق اليونان ، أو بطريق الهنود أنفسهم •

هـ ـ **الرواقيون** : تبدو آثار الرواقيين في الفكر الاسلامي من عدة نواح: ففكرة الدور والسنة الكبرى والنار الحية واللوغوس أخذوها عن الفيثاغوريين •

وقد بنى الرواقيون نظريتهم في المنطق على نظريتهم في المعرفة : انهم يرجعون المعرفة الى الحواس ، والأفكار الصحيحة لديهم هي نتيجة الاحساسات ، وهذا ما انتهى بهم الى القول : ان موضوع القضية جزئي ، ومحمولها فعل صادر عن الموضوع ، أو حدث عارض له، مثل : سقراط يتكلم • وهذا يعني أن القضية المنطقية ليست اقامة نسبة بين معنيين (الموضوع والمحمول) كما يرى ارسطو(١٦) • وقد أشرنا الى محاولة نقد المسلمين منطق أرسطو، ولا سيما ما قام به ابن تيمية •

ومن الآراء التي أثر بها الرواقيون في الفكر الاسلامي ، اخضاع الأخلاق لقوانين العقل ، وجعل الانسان جزءاً من الطبيعة ، بحيث يقضي العقل بعدم مخالفتها: ان الانسان الحكيم هو الذي يضع ارادته في مطابقة مع الارادة الكلية التي لا تتنافى مع الطبيعة وموضوعاتها الخارجية، فيرى كل ما في الطبيعة يقع بالعقل الكلي أو بالارادة الالهية ، وبالقدر ، فيمد ميوله وظائف لتحقيق هذه الارادة الكلية ، ويقبل كل ما يجلبه عليه القدر(١٧) •

اننا نجد آثار هذه النظرية خصوصاً لدى ابن طفيل وابن باجة: لدى ابن طفيل حينما يصف لنا النظام الذي اتبعه حي بن يقظان في جزيرته ، بعد بلوغه التاسعة والأربعين ، ولدى ابن باجة حينما يتكلم على اخلاق المتوحد •

و ـ **آراء فلسفية أخرى** : وهناك آراء فلسفية أخرى تسربت من الفلسفة اليونانية الى الفلسفة الاسلامية ، يمكننا أن نجملها فيما يلي :

اولا ـ نظرية العناصر الأربعة : الماء والهواء والتراب والنار ، وهي التي قال بها انباذوقليس ، وهو يفسر بها تكون الأشياء • ونجد هذه النظرية لدى اخوان الصفا •

ثانيا ـ نظرية الجواهر الفردة التي ترى أن المادة مؤلفة من أجزاء لا تتجزأ ، وهي التي قال بها لوقيبوس وديمقريطس • وقد تركت هذه النظرية صدى قوياً لدى علماء الكلام والرازي •

ثالثا ـ نظرية العقل علة الحركة ، وهي التي قال بها انكساغوراس • وخلاصتها أن الطبائع قديمة ، ولكنها غير متحركة بالأصل ، واذا تحركت فهي بحاجة الى فاعل يحركها، ولا

يمكن للاتفاق نأ يكون هو الفاعل ، بل الفاعل الحقيقي هو العقل، وهو لطيف مفارق للطبائع كلها ، عليم بكل شيء ، قدير على كل شيء، متحرك بذاته، حرك المزاج الأول في أحد نقاطه، فامتدت الحركة الى كل شيء(١٨) ·

اننا نجد هذه النظرية لدى الفارابي وابن سينا وابن باجة وابن رشد ·

٣ ـ **المعتقدات الفارسية** :كانت الامبراطورية الفارسية دولة كبيرة قبل مجيء الاسلام ، وكان سكانها قد أقاموا حضارة زاهرة ذات معتقدات وتقاليد وثقافة، أشهرها الزردشتية والمانوية والمزدكية·

آ ـ **الزردشتية** : تعد الزردشتية اصلاحا للمعتقدات المجوسية القديمة ، التي تعبد مظاهر الطبيعة ، وتعتقد بنوعين من الآلهة : آلهة الخير وآلهة الشر وقد وحد زردشت بين آلهة الخير وآلهة الشر من ناحية أخرى · فقال :ان هناك الها واحداً للخير ، والها واحداً للشر، وانهما في نزاع دائم·لكن هذا النزاع لايحدث مباشرة بينهما ، بل بين مخلوقاتهما ، لا سيما الانسان · لقد خلق اله الخير الانسان،ولكنه خلقه حراً ، فأدت به حريته الى أن يخضع لاله الشر في بعض حالاته ·

بيد أن للانسان حياة أخرى يحاسب فيها على أعماله : ان حسناته وسيئاته تكتب عليه، وفي يوم الحساب يمر على صراط ممدود على شفير جهنم، هو عريض واضح لمن آمن وأحسن عملا ، واضيق من الشعرة لمن كفر وأساء ·ان نهاية المسيء هي السقوط في أعماق جهنم حيث يبقى عبداً لاله الشر· أما المحسن فيجتاز الصراط ويلقى اله الخير(١٩) ·

لقد ظلت هذه العقيدة عقيدة الفرس بعد الفتح الاسلامي ، وبقيت طائفة منهم تدين بها في القرون الثلاثة الأولى من الفتح الاسلامي · وقد بدت آثارها في بعض الفرق الاسلامية والجمعيات السرية ·

ب ـ **المانوية** : أسس هذه الديانة ماني المولود سنة ٢١٥ م · وقد تأثر بالمسيحية ، حتى أصبحت المانوية مزيجاً من الزردشتية والمسيحية ·

يعتقد المانويون أن العالم نشأ من النور والظلمة اللذين هما الهان · أما اله النور فهو اله الخير ، وأما اله الظلمة فهو اله الشر ،والعالم وما فيه ـ ولا سيما الانسان ـ يخضع لهذين الالهين ·

والمانوية نظرة متشائمة ، لأنها ترى أن مجرد امتزاج الخير بالشر شر · وهذا التشاؤم هو الذي دفع ماني الى استعارة فكرة الخلاص من المسيحية ، والى اتباع حياة الرهبنة ،لقطع اواصر الصلة بين الانسان وهذا العالم الممتزج بالشر · أما الخلاص فلا يكون الا بالمعرفة ، والمعرفة تتطلب الرهبنة ، والرهبنة تعني قطع النسل · ولهذا حرم ماني الزواج ، لأنه الوسيلة الوحيدة لاستمرار الحياة(٢٠) ·

لقد تركت هذه الآراء أثرها في الفكر الاسلامي ، ولا سيما لدى علماء الكلام الذين شغلوا بها سرداً ورداً · ولعل من أهم المسائل التي طرحوها أمام الفكر الاسلامي ، مسألة المعاد، وهل يكون بالأجسام أو بالأرواح؟(٢١)·

جـ ـ المزدكية : صاحب هذه العقيدة مزدك الذي ظهر في نيسابور حوالي ٤٨٧ م . وأهم تعاليمه اشتراكية المال والنساء المصبوغة بالصبغة الدينية .

حينما فتح المسلمون فارس ، كان أتباعه لا يزالون يتبعون تعاليمه. وكان مركزهم قرب كرمان . وقد استمروا على مذهبهم طوال عهد الدولة الأموية . ونلمح وجه شبه بين آرائهم وما نادى به أبو ذر الغفاري. ولكنه أخذ باشتراكية المال ، ونبذ اشتراكية النساء ، وفي هذا نلمس أثر التعاليم الاسلامية في نفسه(٢٢) .

٤ ـ الحكمة الهندية : أثرت الحكمة الهندية في جوانب كثيرة من الفلسفة الاسلامية. وقد كانت الالهيات جانباً هاماً من الحكمة الهندية، ولكنها كانت ذات صبغة شعرية(٢٣)، مما دفع المسلمين الى التطلع اليها ، ولاسيما متصوفتهم . ويمكننا أن نجمل أثرها فيما يلي :

آ ـ التناسخ : يعتقد أصحاب نظرية التناسخ ، ان الأرواح باقية بعد الموت ،وهي تنتقل من بدن الى بدن ، مثلما يبدل الناس ثيابهم. ويرجع سبب تبديل النفوس لأبدانها، الى ضرورة ترقي هذه النفوس من الجهل الى العلم ، وضرورة استغنائها عن المادة ،لتصبح عقلا خالصاً، فبذلك تبلغ أعلى مراتب العلم،حيث يتحد العقل والعاقل والمعقول ، ويصير واحداً . ولكن هذا التطور لا يمكن ان يبلغ هذا الحد من الكمال في زمن مقداره عمر الفرد. ومن هنا كانت ضرورة تبديل النفس أبدانها ، لتستفيد من زمن أطول ،وتجارب أكثر(٢٤) .

بيد أن هذه الخاتمة الحسنة ليست خاتمة النفوس كلها. لهذا كان لابد من الثواب والعقاب ، فترقى النفوس الخيرة الى مصاف العقل وتتحد بما اكتسبته من معرفة ،وتبقى النفوس المسيئة في قعر جهنم ، لتتمكن من التمييز بين الخير والشر ، بين العلم والجهل، وعندئذ تتردد في النبات وخشاش الطير ،ومرذول الهوام ، فتنجو من الشدة وتترقى الى ان تبلغ الغاية(٢٥) .

لقد انتقلت هذه العقيدة الى بعض المسلمين ، فأخذ بها القرامطة وأبو مسلم الخراساني ومحمد بن زكريا الرازي وأحمد بن حائط المعتزلي . ولكن هذا الأخير ماكاد يقول بالتناسخ ، حتى ارفض أصحابه من حوله ، وتبرؤوا منه(٢٦). ومن يطلع على رسائل اخوان الصفا ، وينظر فيها نظرة نافذة ، يجدهم من القائلين بالتناسخ .وذلك من خلال تأثرهم بالفيثاغورية .

وفضلا عن ذلك ، فقد انتهت نظرية التناسخ الى القول بالحلول ، بطريق اتحاد العقل والعاقل والمعقول وصيرورتها شيئاً واحداً . وهذه النتيجة التي أفضت اليها ، نجدها لدى بعض المتصوفة المسلمين من ناحية، ولدى فلاسفة الاشراق من ناحية أخرى. ولكنهم اكتفوا بالنتيجة دون النظرية الأصلية، فنبذوا فكرة التناسخ .

ب ـ **التصوف الهندي** : لا يخفى أثر التصوف الهندي في التصوف الاسلامي ٠ أما الفكرة الأساسية التي يرتكز عليها فهي فكرة الاتصال بالمبدأ الأول ، والحقيقة، أن النفس تتصل بمبدئها الروحاني بطريق التصوف والاعتزال ، فتنكشف لها الوحدة الجوهرية لأشكال الحياة المختلفة في الظاهر، لأن الوجود واحد مهما تعددت أشكاله ، واختلفت مظاهره ٠ وهذه نظرية وحدة الوجود ، كما لا يخفى ٠

جـ ـ **عودة بوذا** : يعتقد الهنود أن بوذا سيعود ليخلص العالم مما فيه من شرور ٠ لكن هذه العودة رهينة ببعض الظروف التي لاتحدث في كل زمان ومكان ، وهي اذا حدثت، كانت كافية لتجسيد بوذا على الأرض في الزمان والمكان المناسبين ، ليخلص الناس من الشرور ، ويملأ البلاد عدلا وخيراً ٠

وقد أخذت بمضمون هذه العقيدة بعض الفرق الاسلامية ونوهت بمجيء المهدي المنتظر ٠

٣ ـ جوانب الأصالة في الفلسفة العربية :

رأينا العناصر المكونة للفلسفة العربية في الاسلام، وقد كانت متعددة ومختلفة وذات اسهامات متفاوتة فيها ٠ وهذا كاف لبيان انها لم تكن فلسفة يونانية مكتوبة بحروف عربية ، ولا تعريباً لفلسفة أرسطو ٠ ونريد الآن أن ننتقل الى المشكلة الثانية ، مشكلة أصالتها وتأثيرها في الفلسفة الأوربية ٠

والحقيقة اذا لم تكن الفلسفة العربية في الاسلام مجرد نقل عن الفلسفة اليونانية، كانت العناصر الجديدة فيها من ابداعها ،عدا عن أن التأليفات المختلفة بين العناصر التي أشرنا اليها ، هي ابداع فلسفي بحد ذاتها ، وبصرف النظر عن جدة هذه العناصر التي تتألف منها ، أو عدم جدتها ٠

ولكن هناك عناصر فلسفية عربية أثرت في بعض الفلاسفة الأوربيين المحدثين والمعاصرين ٠ وهي وان كانت تثبت أثر الفلسفة العربية في الفلسفة الأوربية الحديثة والمعاصرة ، غير أنه لا بد لنا من التثبت من أن هذه العناصر لم تنقل من فلسفات الأمم السابقة ومعتقداتها ، لنقرر جانب الأصالة في هذه الفلسفة ٠ وهذا مرتبط بالدراسات التي كنا قد أشرنا اليها من ناحية، وبتطبيق منهج التحليل والموازنة الذي تكلمنا عليه آنفاً ٠ أما هذه العناصر التي يبدو أنها جديدة ومن ابداع العرب أنفسهم ، فهي التالية :

آ ـ **برهان الممكن والواجب** : للفارابي برهان على وجود الله ، يستند الى فكرتي الممكن والواجب ٠ وهو يقسم الموجودات الى قسمين ، أحدهما اذا اعتبر في ذاته لم يجب وجوده ، ويسمى ممكن الوجود ، والثاني اذا اعتبر في ذاته وجب وجوده ، ويسمى واجب الوجود ٠ بيد أن الممكن لا بد له من علة تخرجه الى الوجود فاذا وجد كان واجب الوجود بغيره ٠ لكن هذا الغير اما أن يكون ممكناً أو يكون واجباً ، فاذا كان واجباً

انتهينا الى اثبات وجود الواجب ، واذا كان ممكنا انتهينا أيضاً الى اثبات الواجب ، لأن سلسلة الممكنات لا يمكن أن تستمر الى لا نهاية(٢٧) .

هذا البرهان نجده على نحو مشابه لدى ليبنتس ، حينما يتكلم في « المونادولوجيا » على العلة الكافية ، ابتداء من الفقرة (٣٦) الى الفقرة (٤٠) ، (يراجع في ذلك كتاب جورج طعمة : فلسفة لايبنتز ، تعريب نص مونادولوجيا)(٢٨) .

ب ـ **اثبات الحياة الآخرة** : يلاحظ اخوان الصفا ، أن الناس طائفتان : أخيار وأشرار . أما الأخيار فيفعلون الخير من أجل الخير ، لا لجلب منفعة . وهم في ذلك مخالفون للأشرار الذين يطلبون العوض فيما يعملون من الخير والشر . وهذا يعني ان الأخيار يفنون أعمارهم في أعمال الخير ، ثم يموتون دون أن يحصلوا عوضاً عما عملوه قبل الموت . ولما كان من غير المعقول أن يضيع الله عليهم شيئاً مما قدمت أيديهم ، كان لابد من حالة أخرى ـ بعد مفارقة النفس جسدها ـ يجازى فيها الأخيار على أعمالهم الخيرة . وهذه الحالة هي التي تسمى بالدار الآخرة . ولكن تأمل حياة الأشرار أيضاً لا بد له من أن يؤيد هذه النتيجة . فاذا نظر المرء في أحوالهم رأى أنهم سعوا في الأرض بالفساد ، طوال أعمارهم ، ثم ماتوا ولم يعاقبوا على ما فعلوا ، ولما كان من غير المعقول أيضاً أن يفلتوا من العقاب أبداً كان لا بد لهم من أن ينالوا عقابهم في الدار الآخرة ، وأن تكون حالهم بعد الموت ، مخالفة لحياة الأخيار . وهذا يثبت أن هناك حياة آخرة يجازى فيها الانسان عن أعماله ، ان خيراً فخير ، وان شراً فشر(٢٩) .

اننا نجد في هذه النظرية نواة نظرية كنط في البرهان على مسلمات العقل العملي: حرية الارادة ، وخلود الروح ، ووجود الله . والحقيقة ، أن كنط يرى ، انه اذا كان على الانسان واجب ، فلأنه قادر على القيام به ، اذ أنه ما من حياة أخلاقية من دون ارادة حرة وسلوك وفق قواعد الأخلاق ، لكن الكمال الأخلاقي الذي يتطلبه العقل العملي ، لا يمكن أن يتحقق في الطبيعة ، فالنزعات الحسية تحل دائماً محل الواجب الأخلاقي . وهذا يعني ، انه لا بد من حياة أخرى وراء حياة الطبيعة ، يتحقق فيها مبدأ الكمال الأخلاقي الذي يفرض ذاته على كل كائن عاقل . بيد أن التجربة تبين أن حياة الطبيعة لا تحقق توافق القداسة والسعادة . وهذا ينتهي الى أن وراء حياة الطبيعة الهاً يقيم العدالة التي افتقدها الناس في هذه الدنيا(٣٠) .

وهكذا نجد شبهاً كبيراً بين برهان كنط على وجود حياة آخرة وبرهان اخوان الصفا ، وهو يشير الى افادة الفلسفة الأوربية الحديثة من الفلسفة الاسلامية .

ج ـ **الغزالي واختلاف المعقول عن الموجود** : يرى الغزالي ان وجود العالم واقعي ، ولا تجوز مقايسته بفكرة الامكان . ولهذا فالنتائج التي نستخلصها من فكرة الامكان ربما لا تنطبق على الواقع بحال من الأحوال : فالعالم قائم بالفعل ، والامكان لا وجود له الا في عقولنا ، ولا يجوز الانتقال من المعقول الى الموجود (٣١) .

وقد استفاد كنط من هذه الفكرة في نقضه للدليل الوجودي الذي يستنتج وجود الله من فكرة كماله ، وهو في معرض نقده للدليل الوجودي للقديس انسلم على وجود الله . والحقيقة ، ان كنط يرى أن هذا الدليل عقيم ، لأنه يثبت وجود الله من فكرة كماله . فالكمال وجود ذهني ، في حين أن وجود الله حقيقي ، والطفرة من الوجود الذهني الى الوجود الحقيقي غير جائزة ولامسوغ لها(٣٢)

د ـ **انكار السببية** : انتهى الغزالي في كتابه « تهافت الفلاسفة » الى انكار مبدأ السببية . ونجد مثل هذا الانكار لدى ديفيد هيوم الانكليزي .

يقول الغزالي : « ان الاقتران بين ما يعتبر في العادة سببا وبين ما يعتقد مسببا ، ليس ضروريا عندنا .. فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر ، ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر ، مثل الري والشرب ... والاحتراق ولقاء النار .. والموت وجز الرقبة ، والشفاء وشرب الدواء ... وهلم جرا الى كل المشاهدات في المقترنات في الطب والنجوم ، والصناعات والحرف ، فان اقترانها لما سبق في تقدير الله سبحانه، يخلقها على التساوق ، لا لكونه ضروريا في نفسه ،غير قابل للفوت ، بل في المقدور خلق الموت دون جز الرقبة ، وادامة الحياة مع جز الرقبة، وهلم جرا الى جميع المقترنات(٣٣) .

أما هيوم فيقول : « فالذهن لا يستطيع بأي وجه من وجوه الامكان ، أن يجد النتيجة في السبب المفترض ، بأكثر ضروب الفحص والتنقيب ضبطا ، لأن النتيجة تختلف اختلافا كليا عن السبب ، ولا يمكنها بالتالي مطلقا، أن تكتشف فيه : فالحركة في كرة البلياردو الثانية هي حادث يختلف اختلافا تاما عن الحركة في الكرة الأولى . وليس هناك أي شيء في أحداهما يوحي بأصغر اشارة الى الأخرى(٣٤) .

وهكذا نجد تشابها في انكار السببية بين الغزالي وهيوم ، وان كان كل منهما يحاول تفسير اقتران السبب بالنتيجة تفسيرا مخالفا: فالغزالي يعزو هذا الاقتران الى الله(٣٥) ، على حين يعزوه هيوم الى العادة والتكرار(٣٦) . ولا عجب في اختلافهما في ذلك ، فأولهما مؤمن ودوافعه دينية ، والثاني ملحد وهو يتطلع الى تفسير نفسي .

هـ ـ **معنى الهيولي** : يرى ابن باجة ،ان ادراك اللون في الشيء الملون هو اشارة الى وجود اللون في الملون ، وهذه النظرية شبيهة بنظرية القصيدة عند الفيلسوف الألماني ادمند هسرل .

يقول ابن باجة في تعريف الهيولي : « ان قولنا (هيولي) في القوة النفسانية وفي قوى الجسم باشتراك(٣٧) » . واذا طلبنا تفسيرا لهذا القول ، وجدنا ابن باجة يجيبنا: « فان الهيولي وجودها في الأجسام على أنها تتشكل بتلك الصورة ، ويصيران شيئا واحدا بستعمل الفعل الذي في طباع ذلك الموجود أن يفعله ... وقولنا (هيولي) انما نعني به قبول المعنى ، وهو الذي يكون به الجسم الذي له مثل هذه القوة حساسا ، فان القوة الهيولانية والقوة التي هي نفس كلاهما يقبلان اللون، واللون في الهيولي هو الصورة،

وهو والهيولي شيء واحد ، لا وجود لذلك اللون محضاً أصلا، واللون في القوةالحساسة موجود بما يخصه ، قد فارق هيولاه ، وصارشيئاً مشارا اليه (٣٨) » ٠

اذا أنعمنا النظر في هذا الكلام ، لمسنافيه أن المعنى اشارة ، وهذا ما ذهب اليه ادمند هسرل في فلسفته الظهريائية (الفنومنولوجية) ، حينما رأى أن كل شعور هو شعور بشيء من الأشياء ٠ بيد أن المشابهة لا تقف عند هذا الحد، فقبول النفس معنى، لا يعني أن النفس تكون منفعلة في هذاالقبول ، بل فاعلة تنقل ما فيها بالقوة الى الفعل ، لأن النفس ذاتها هي معنى بالقوةلا يلبث أن يصبح معنى بالفعل ٠ يقول في ذلك : « فقبول قوة النفس معنى ، يجب أن يكون قبولا له وهو معنى ، فالقابل هو معنى ما بالقوة،وكذلك ليس ادراك النفس انفعالا بوجه (٣٩) ٠

وبهذا نلمس الحركةالفاعلة التي ينتقل فيها المعنى من القوة الى الفعل في ادراك النفس ، دون أن يكون هذا المعنى شيئاياتي من خارج النفس ، بل ان حركة الادراك شبيهة بحركة التكون٠وهنا تبدو قوةالنفس على تكوين المعاني ، وهي قوة شبيهة بقوة الذات المكونة للعالم عند هسرل ٠ أما عبارةابن باجة بصدد تشابه الادراك والتكون ، فهي التالية : « ولما كان كل تكون فهو اما تغير أو تابع لتغير ٠٠٠ وجب أن يكون الادراك كذلك (٤٠) » ٠ ولكي يوضح لناابن باجة فكرته ، يضرب لنا مثال الحر في حالتي وجوده في الأجسام وفي النفس ، وينتهي الى رأيه فيقول : « ولذلك حر أحدهما ليس معنى « حر » أن يكون مع الهيولي ، فيكون شخص الحر بعينه في النفس(٤١) » ٠

هو يعني أن الحر بما هو معنى يوجد في النفس ، وانه بما هو شخص يوجد في الهيولى ، واذا كان الاحساس اشارة ــ كمارأينا ــ فهو ليس شيئاً آخر سوى المعنى المشار به الى المحسوس ، أي أن الحر الذي في النفس هو اشارة الى الحر الذي في الهيولى٠ وهو تفريق جوهري بالنسبة الى هسرل ٠

بيد أن هذا التفريق بين عالم الاجسام الهيولانية وعالم القوة النفسانية ، لا يعني أن هناك انفصاماً بين العالمين ، بل انهما متصلان ومتلاحمان ، بحيث يكون أحدهما ضامناً لوجود الآخر ٠ يقول ابن باجة : «ولماكان معنى الشيء هو الشيء ، وكان معنى الشيء هو ما وجوده بالفعل ، لذلك ، اذاحصل عندنا معنى شخص ما ، كان عندنا أن ذلك الشخص قد أدركناه بتلك القوى التي هي لنا(٤٢) » ٠

وبذلك يكون الادراك هو ادراك شيء من الأشياء ، وحصول المعنى دليل على وجود الشيء الذي هو معنى له ٠ وهذا يعني ، أن هناك ارتباطا بين الادراك والمدركات ، وان كل ادراك (شعور) هو ادراك (شعور)لشيء من الأشياء(٤٣) ٠ وتلكم نظرية هسرل في الشعور كما شرحها في فلسفته الظهريائية ٠

خاتمة ـ خطة دراسية للمستقبل

تلكم بعض الشواهد على تأثر الفلسفةالأوربية الحديثة والمعاصرة بالفلسفة العربية ·لكنها شواهد لايمكن الاطمئنان اليها، تبل التحقق من أن نظرياتها ليستذات أصول لدى الأمم التي أثرت بثقافاتها في العرب · وهذا يتطلب التنقيب والدراسة والتحقق : فمكانة الفلسفة العربيةلاتبدو على حقيقتها، مالم نربط بين المشكلتين اللتين تحدثنا عنهما: مشكلة التأثر بالفلسفات السابقة ،ومشكلة التأثير في الفلسفات اللاحقة ·

لكن هذه المهمة صعبة للغاية ، وتتجاوز طاقات الأفراد، ويجب أن تلقى على عواتق الأجيال القادمة · ومن هنا كان لابد من وضع خطة للمستقبل ،غايتها تهيئة الدارسين المختلفين للقيام بهذه المهة · ونعتقد أن هذهالخطة يجب أن تتضمن أمرين :

أولا ـ خطة لتهيئة المصادر الضرورية: وهي تتضمن الآثار العربية من جهة، والآثار الأجنبية قديمها وحديثها من جهة أخرى ·

والحقيقة ، أن عدداً هائلا من الآثارالفلسفية العربية ما زال بعيداً عن متناول الدارسين ، فهي ما زالت مخطوطة ومدفونةفي مكتبات العالم الكثيرة ، وتحتاج الى من ينبشها ويحققها تحقيقاً علمياً ، ويقدم لهابمقدمات تمهيدية · بيد أنه لا بد لنا من الاعتراف بأن شيئاً من هذا قد حدث ·ولكنه لا يعد شيئاً ذا بال ، اذا نحن وازنا بينه وبين ضخامة التراث · ومن هذا يبدو أن معرفتنابالتراث العربي في المجال الفلسفي ما زالت ضحلة الى حد بعيد ، وأن الباحثين ـ ويا للأسف! ـ لم يولوها حقها من البحث الجدي والتنقيب المستمر · وتعليل ذلك أن أعباءالبحث العلمي في البلاد العربية مازالتملقاة على عواتق الأفراد ، وهي لا بد وازحة تحت ثقلها · وهذا يتطلب أن تحل جهود الهيئات والجماعات محل جهود الأفراد · بيد أنالانصاف يقتضينا أن نذكر أن بعض الدول العربية قام بقسط وافر في هذ هالمهمة ،وانالادارة الثقافية في جامعة الدول العربية أسهمت وتسهم في هذا المضمار·ولكن مصادركثيرة وهامة ما زالت بعيدة عن أيدي الدارسين · ومن هنا كان واجب الدول العربية بعامة،وجامعة الدول العربيةبخاصة، أن تعمل على البحث عن المخطوطاتالعربيةفي المكتبات العالمية وأن تستحصل على صور فوتوغرافية أو ميكروفيلمات عنها ،وتضعهابين أيدي المحققين ، لنشرها ، ووضعها بين أيدي الدارسين بعدئذ ·

وفضلا عن ذلك ، يجب تهيئة مكتباتخاصة عن كل ما له صلة بالتراث ، تجمع فيها كتب الأمم السابقة التي تأثر بهاالفكرالعربي ، وكتب الأمم اللاحقة التي تأثرت بالتراث العربي ، لكي يتسنى للدارسالموازنة بينماأخذناه عن غيرنا،وما ابتكرناه، وما أخذه غيرنا عنا ، سواء أنقلناه عنغيرنا،أم ابتكرناه بانفسنا · وهذا يتطلب خطة لاعداد المختصين من المنقبين عن المخطوطاتوناشريها ، تشرف الجامعات العربية على تنفيذ مضمونها ، وتحليل أوليات العمل التييجب أن يعمل المختصون وفقها ، كما يتطلب رعاية من الحكومات العربية وجامعةالدولالعربية ·

ولكنه يتطلب من جانب أخر ، اغناء المكتبات العربية بالمصادر التي لها علاقة بهذا الموضوع،ليتمكن الدارسون من الرجوع اليها، والموازنة بينها ، والخروج بدراسات دقيقة منها • غير أن هذا ليس كافياً ، بل لا بد من ترجمة بعض المصادر الأجنبية الهامة الى العربية ، ليتسنى لمن يجهلون اللغات الأجنبية كلها أو بعضها ، أن يرجعوا الى هذه الترجمات عند الحاجة ، ولا سيما أن معرفة الافراد باللغات الأجنبية كثيراً ما تقتصر على واحدة أو اثنتين ، في حين أن الحاجة تتطلب أكثر •

ثانيا ـ خطة لاعداد الدارسين المتخصصين: لكن نشر المخطوطات ليس كافيا بحد ذاته، ولا بد من تربية أجيال من الدارسين المتخصصين يعكفون على هذه المخطوطات ،ودراستها والموازنة بينها ، ليعرفوا ما تتضمنه من جهة، وما تنفرد به من أصالة من جهة أخرى • ومن هنا كانت الحاجة الى خطة لاعداد هؤلاء الدارسين تشرف على تنفيذها أقسام الفلسفة في الجامعات العربية • فما البنود التي تقوم عليها هذه الخطة ؟•

اننا لانستطيع أن نضع بنود هذه الخطة الا بدراسة حاجات هؤلاء الدارسين ، للقيام بالمهمات التي تتطلبها طبيعة دراستهم • لكن طبيعة هذه الدراسة لا تقتضي بأن يكون المطلوب من كل دارس ، أن يقوم بهذه المهمات جميعاً ، فالمهمات كثيرة وصعبة وواسعة ،ولا بد من الاختصاص في مجال ضيق من مجالات البحث لكل دارس ، لا سيما أن النتائج يجب أن تكون دقيقة وموضوعية •

والحقيقة ، اننا نجد أنفسنا هنا ـ وفقا للمشكلتين اللتين تحدثنا عنهما ـ تجاه مجالين رحبين : مجال تأثر العرب بالأمم السابقة ، ومجال تأثيرهم في الأمم الأوربية• ولكن هناك أمماً متعددة في كلا الجانبين ، والفرد لا يستطيع أن يلم بثقافات أمم كثيرة ولغاتها في وقت واحد معاً ! وهذا يتطلب أن يكون الدارس مختصاً بلغة أمة واحدة وثقافتها الى جانب معرفة لغة أمته وثقافتها ،والأفضل لغتا أمتين أجنبيتين وثقافاتهما ، ويحسن في هذه الحال ، أن تكون احدى الأمتين سابقة للامة العربية تاريخياً ، وأن تكون الثانية لاحقة عليها تاريخياً ، لمتابعة الأثر من الأمة السابقة الى الأمة اللاحقة ، من خلال الأمة العربية • وفي ذلك توضيح لما أضافه العرب وما ابتكروه ، عدا حسمه للمسالة المدروسة حسماً قاطعاً •

لكن هذا التخصص لابد له من أن يتطلب تخصصا آخر : فالفلسفة تشمل مباحث كثيرة ، مثل الاجدياء « الانطولوجيا » والكينياء « الكوسمولوجيا » وعلم النفس العقلي وعلم اللاهوت العقلي،عدا المباحث الاجتماعية والسياسية والمنطقية والتربوية الخ •••ولا يمكن للدارس الواحد أن يتتبعها جميعا ،ولاسيما اذا كانت الدقة المطلوبة منه كبيرة • لهذا كان لا بد من التخصص في أحد هذه الفروع ايضا •

الحواشي :

١ ـ نقول الفلسفة العربية في الاسلام ، ولا نقول الفلسفة الاسلامية ، لأن مفهوم الفلسفة العربية اضيق نطاقا من الفلسفة الاسلامية : فالفلسفة الاسلامية تشمل ما كتب في العربية والفارسية والتركية ، في حين أن الفلسفة العربية تقتصر على ما كتب بالعربية ، واذا لجأنا الى هذا التحديد ، فلكي لا نقع في تعميم الخاص على ما هو اعم منه ، ولا سيما أن مصادرنا ، بل كل اطلاعاتنا، تنحصر في حدود ما كتب بالعربية ، لجهلنا اللغتين الاخريين من جهة ، ولعدم قيام حركة ترجمة من هاتين اللغتين الى العربية ، في الفلسفة الاسلامية ، من جهة أخرى •

٢ ـ احمد أمين : فجر الاسلام ص ٢٤ ، ط٤ ، لجنة التاليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٤١ •

٣ ـ محمد يوسف موسى : القرآن والفلسفة ص ٣٥ ـ ٣٦، دار المعارف بمصر ١٩٥٨ •

٤ ـ القرآن والفلسفة ص ٣٩ •

٥ ـ فجر الاسلام ص ٢٥٥ ـ ٢٥٦ •

٦ ـ فجر الاسلام ص ٢٥٨ •

٧ ـ فجر الاسلام ص ٢٥٩ •

٨ ـ ديبور : تاريخ الفلسفة في الاسلام ، ط ٤ ، ص ٥١ ، لجنة التاليف والترجمة والنشر ١٩٥٧ •

٩ ـ يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ، ص ٣٢٧ ـ ٣٢٨ ، لجنة التاليف والترجمة والنشر ١٩٣٦ •

١٠ ـ علي سامي النشار : مناهج البحث عند مفكري الاسلام، ص ١٤٢ ، دار الفكر العربي ١٩٤٧ •

١١ ـ مناهج البحث عند مفكري الاسلام ، ص ٢٠١ ـ ٢٠٢ •

١٢ ـ تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٢٥ •

١٣ ـ تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٢٦ ـ ٢٧ •

١٤ ـ تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٢٩ •

١٥ ـ تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٢٩ •

١٦ ـ تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٣٠٠ ـ ٣٠١ •

١٧ ـ تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٣٠٦ •

١٨ ـ تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٥٥ •

١٩ ـ فجر الاسلام ص ١٢٣ وما يليها •

٢٠ ـ فجر الاسلام ص ١٢٩ وما يليها •

٢١ ـ فجر الاسلام ص ١٣٢ •

٢٢ ـ فجر الاسلام ص ١٣٤ ـ ١٣٦ •

٢٣ ـ احمد امين : ضحى الاسلام ، ج ١ ، ط ٣ ، ص٢٤٦ ، لجنة التاليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٣٨ •

٢٤ ـ ضحى الاسلام ، ج ١ ، ص ٢٤٩ ـ ٢٥٠ •

٢٥ ـ ضحى الاسلام ، ج ١ ، ٢٥٠ •

٢٦ ـ ضحى الاسلام ، ج ١ ، ص ٢٥١ •

٢٧ ـ الفارابي : عيون المسائل ، ص ٥٠ وما يليها •

٢٨ ـ جورج طعمة : فلسفة لايبنتز ، الطبعة الثانية ، ص ١١٤ ـ ١١٥ ، مكتبة اطلس ، دمشق ١٩٦٥ •

٢٩ ـ اخوان الصفا : الرسالة الجامعة ، ج ١ ، منشورات المجمع العلمي العربي بدمشق •

٣٠ ـ عمانوئيل كنط : نقد العقل العملي Kritik der Praktischen Vernunft في مجموعة مؤلفاته ، ج ٤ ، ص ٢٥٤ ـ ٢٥٦ منشورات مطبعة Insel ، فيسبادن ١٩٥٦ •

٣١ ـ الغزالي : تهافت الفلاسفة ، ص ٨٤ ـ ٨٨ ـ دار احياء الكتب العربية ١٩٤٧ •

٣٢ ـ يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة ص ٢٢٩ ، دار المعارف بمصر ١٩٤٩ •

٣٣ ـ تهافت الفلاسفة ص ٢٢٧ •

٣٤ ـ ديفيد هيوم : بحث في الفهم الانساني An enquiry concerning human understanding ص٢٨، منشورات A Gateway Edition نيويورك ١٩٥٦ •

٣٥ ـ تهافت الفلاسفة ص ٢٢٨ •

٣٦ ـ بحث في الفهم الانساني ص ٤٤ •

٣٧ ـ ابن باجة : كتاب النفس ، ص ٩٣ ، منشورات المجمع العلمي العربي بدمشق •

٣٨ ـ كتاب النفس ص ٩٣ •

٣٩ ـ كتاب النفس ص ٩٤ ـ ٩٥ •

٤٠ ـ كتاب النفس ص ٩٥ •

٤١ ـ كتاب النفس ص ٩٥ •

٤٢ ـ كتاب النفس ص ٩٥ •

٤٣ ـ وازن ذلك بادمند هسرل : تاملات ديكارتية ، مواضع متفرقة ، (ترجمتنا العربية) ، دار بيروت ١٩٥٨ •

★ ★ ★

ثلاث قضايا حول الموسيقى في القرآن

د. نعيم اليافي

نحاول في هذا المقال أن نلقي الضوء على ثلاث قضايا تتصل جميعها بموسيقى القرآن ، الأولى قضية المصطلح وطريقة القياس ، والثانية قضية الشعر والنثر في حدود تعبير الكتاب الكريم ، والثالثة كيف درس الباحثون هذه القضية الفنية ، وماذا يمكن أن نوجه الى دراستهم من نقد .

أولا ـ المصطلح وطريقة القياس :

كلمة موسيقى يونانية الأصل دخلت تراثنا الثقافي أدبا ونقدا منذ القديم ، وقد استعملها دارسو الاعجاز والعروض والشعر وعلم الأصوات ، كما استعملوا الى جانبها كلمات أخرى مثل الوزن والنغم والايقاع ، وألفوا فيها كلها الكتب(١) ، ولا تزال هذه الكلمات تتردد ـ وأخرى غيرها جديدة ـ في كثير من الدراسات النقدية المختلفة دون تمييز واضح أو تحديد دقيق في دلالاتها .

في نشأة الموسيقى وجهات نظر ثلاث : تقول أولاها انها أصل الايقاعات ، وتجعل أخراها هذا الأصل لأصوات اللغة ، وتذهب ثالثتها الى أن الأصل واحد مشترك نشأ ونما في حلبة الشعائر الدينية ، ثم تقدم مع الزمان كل" في اتجاه : أصبحت للموسيقى ملامحها ، وللغناء أصوله ، وللقول حدوده ، وللدين ثوابته ، وزالت وصاية أحدها على الأخر رغم بعض الآثار الباقية من مرحلة الأصل والتي لا تمني غير الدلالة المجازية أو الاستعارية للكلمات .

تتكون كل موسيقى من عنصرين رئيسين هما الأصوات وأزمانها ، وسواء أكانت هذه الأصوات تصدر عن الطبيعة أم الآلة أم الانسان فانها ترجع عند التحليل الى جملة من

الاهتزازات او الذبذبات الهوائية ، فاذاترددت في انتظام وكانت لها موجاتها أي نغماتها وصفت بأنها أصوات موسيقية ، واذابقيت على حالها العادية ، دون انتظام موجات ولا نغمات وصفت بأنها غفل ، وتقاس الذبذبات براسمها ·

تختلف الأصوات مهما كان مصدرها من ثلاث جهات : الشدة ، والدرجة ، والنوع (أو الطابع) ، فالشدة تكون حسب السعة وبالتدقيق حسب مربع السعة اي البعد ما بين قمة الموجة وقرارها ، ويتبع ذلك استمرار الصوت مدة أطول من الزمن ان لم يعقه عائق · والدرجة تكون بقصر مدة دور الموجة أو تقارب بعضها من بعضها الآخر ، ويتبع ذلك عددها في الثانية ، وبحسب العدد تكون حدة الصوت أو غلظته ، أما القوة والضعف ، والارتفاع والانخفاض ، والسرعة والبطء فتوجد في الشدة كما توجد في الدرجة ، وحسب الاصطلاح الموسيقي (التنغيم) يستطيع الانسان أو الآلة أن يتنقل بينها ، أي يتنقل بين عدد من درجات السلم للتعبير عن حالات او كيفيات متباينة ·

والجهة الثالثة هي نوع الصوت أو طابعه ويأتي من شكل الموجة ، أي من استواء خطوطها أو انطوائها على موجات اخرى ثانوية في داخلها ، وكلما زاد عدد هذه الموجات الصغيرة في رحم الموجة الأم كان الصوت غنياً ، وبالتالي كانت له صفته المميزة في الثراء والقدرة والملاء ·

قلنا ان الموسيقى أصوات تتردد في نظام نغمي ، وهذا النظام يشمل الوزن والايقاع ، والدارسون ازاء هذين المصطلحين أطراف : منهم من يستعملهما مترادفين بمعنى واحد ، ومنهم من يتحدث عن أحدهما ويريد الآخر ، ومنهم من يجعل الوزن أعم والايقاع أخص أو العكس ، وعندنا أن الايقاع أبو الوزن ، هو اسم جنس والوزن نوع منه ، قد لا نفهم أحدهما دون الآخر فكلاهما نظام في نسب أومسافات متماثلة أو متجاوبة ، متوازنة أو منسجمة ، ولكن لا بد من التمييز · فالوزن هو النمط المحدد الصرف ، أو الهيكل السكوني الجاهز والمجرد · أما الايقاع فهو العنف المنظم ، أو حركة النص الداخلية ، الحيوية المتنامية التي تمنح نسق الرموز المؤلفة للعبارة الدفق والثراء ، الوزن صورة ثابتة في الأذهان وفي الفنون وعلى امتداد العصور ، والايقاع فاعلية متمايزة ذات صور لا حصر لها ، قد تتباين من عصر الى عصر ، ومن فنان الى سواه ، ومن عمل الى غيره ·

يوجد الوزن في الشعر وفي الموسيقى ، أما الايقاع ففيهما وفي النثر وفي الفنون جميعها والطبيعة والحياة(٢)، وزن الشعر هو تفاعيله صافية وممزوجة ، ووزن الموسيقى هو حقولها أو أقدارها ، والفرق بين الوزنين ظاهر ، فالوزن في الشعر كم عددي تقابلي يتسم بالتعادل أو التمايز ، ولا يمكن أن نتصرف في وحدته الزمنية ــ التفعيلة أو المقطع ــ الا ضمن حدود والا استحال نغمه مرة الى مجرد تردد أو ذبذبة ، ومرة الى فوضى صوتية · والوزن في الموسيقى ــ انغاماً بغير كلمات ــ كم زمني يتسم بالانضباط والمرونة معاً ، الانضباط في تعادل أقدار الحقول ، والمرونة في توزيع الأنغام المتعددة ما بين الزمن المعين ، الزمن الكامل ، وما بين كسوره ··· نصفه أو ربعه أو ثمنه ·· الخ تبعاً لوحدة القياس النسبية ·

كيف نقيس الموسيقى ــ وزناً وايقاعاً ــ في فن القول ؟ لدينا أربع طرائق :

١ ـ طريقة الحركات والسكنات :

وهي من أقـدم الطرق عرفتهـا الآداب السنسكريتية والهندية والعربية ، وتقوم على رصد ذبذبات الكلمات المنطوقة لا المكتوبـة ،وملاحظة تشكلات أصواتها في وحدات نغمية متتابعة هي الأسباب والأوتاد في صيغة التفـاعيل متعادلة ومتجاوبـة ، أو صيغة النـوى رئيسة وثانوية ، منسجمة ومتنافرة ، ومحاولة ربط هذه وتلـك بالموضـوع أو المعنـى أو التجربة • والصيغـة الأولى ـ التفاعيـل •لا تقبل الا توزيعاً ثابتاً وصلباً ، ومن ثم تعد أشد علاقـة بالوزن والشعـر التقليـدي ،والصيغة الثانية ـ النوى ـ تقبل أكثر مـن تشكل واحد ومن ثم فهي أشد قرباً من الايقاع والشعر الحر والنثر الشعري •

٢ ـ طريقـة المقاطـع :

ليس الكلام في شعره ونثره الا مجموعة من المقاطع الصوتية يختلف نظـام تواليهـا باختلاف اللغات ، ولغتنـا العربية حروفهـا مقاطعها ، كل مقطع صوتي فيها حرف ، وكل حرف مقطع صوتي ، والمقاطع قسمان : مركبة وبسيطة ، أو طويلة وقصيرة ، والأول المقطع المركب أو الطويل يتألف من متحـرك يليـه ساكن أو شبه ساكن ، ويكون مفتوحاً (لا) ، ومغلقاً (لم) ، والثاني المقطـع البسـيط أو القصير يتألف من حرف متحرك أو ساكن أو لين ، والسكون حرف • وكلا المقطعين يحتاج الى زمن للنطق به ، ونسبـة أحدهمـا الى الآخر هي ½ ، فاذا كانت قيمة السبب الخفيف في الوتد المفـروق سوداء واحـدة فان قيمـة المقطع القصير الذي يليـه واحـدة من ذات السـن(٣) •

يشكل توالي المقاطع أو أزمانها نسقـاً من الأصوات فاذا انتظمت على شـكل نسب تحولت الى كميات وزنية أو نغمات ايقاعيـة يمكن قياسـها ودراستها كمـا هو الحـال في الطريقـة السابقـة •

٣ ـ طريقـة النبـر :

النبر ظاهرة نطقية لا يخلو منها كـلام بشري يبدو في الشعر كما يبدو في النثر حـين يرتكز القائل على مواضع في المقاطع الصوتية يراها أهم من سواها معنى أو أداء فيبرزهـا تبعاً للقواعد اللغوية أو الجوانب الشعورية•

ينبع النبر في الأدب من طبيعة اللغة ذاتها، ويرتبط ـ غالباً ـ بالمقطع الطـويل دون القصير ، ويقع في أول الكلمة أو وسـطها أو آخرها ، وهو نوعان : نبر علو ويكون برفع درجة الصوت في الاستفهام والتعجب فهـو خاضع للنغم ، ونبر شدة ويكون ببذل جهـد من الرئتين أو الحنجرة عند النطق ، وعندمـا نقول نبراً تنصرف الكلمـة الى نبر الشـدة فحسب ، ويقال عنه في الشعر أو ما في طبيعته ارتكـاز •

يختلف الدارسون حول الـدور الـذي يلعبه النبر في لغتنا العربية فبعضهم يرى أنه يلعب الدور الكبير لا سيما في قراءة القـرآن وانشاد الشعر ، وبعضهم يذهب الى أنه لا يعد

صفة جوهرية في بنيتها بدليل أن الكلمة لا تفقد شخصيتها اذا خلت من النبر ، ولا يتغير معناها اذا تغير موقع النبر فيها ، انه مجرد ظاهرة تمكن ملاحظتها ٠

وفي رأينا أن النبر ـ لا سيما الفني أو الشعري ـ طاقة كامنة مشحونة تتحقق من خلال سياق وفي علاقات تتابعية قائمة على ضربات القوة والضعف ، وحين تتحقق تشكل نموذجاً ايقاعياً حياً متلاحماً وذا هوية واضحة يقرع النفوس فتحسه ، وتشعر به ، وترتاح اليه ، وتحاول معرفته(٤) ٠

٤ ـ طريقة النقرات :

اذا رفعنا كلمة نبرة ووضعنا بدلا منها كلمة نقرة انتقلنا الى الطريقة الرابعة في دراسة الايقاع ، فالنقرة هي المحسوس أو الشعور بمحسوس واضح ماثل في اللحن ، وما لم توجد هذه النقرة فمن المشكوك فيه أن توجد موسيقى ٠

تقسم النقرات تبعاً للزمن القوي والزمن الضعيف (وربما الأضعف) ، الأول تشغله نقرة واحدة ، والثاني قد تشغله نقرتان ، وعندما تتتابع هذه النقرات فيما بينها من حيث القوة والضعف وبصورة منتظمة أو منسجمة يتشكل اللحن ، وهل اللحن الا مراوحة وفي نسب بين (التم) و (التيك) لضبط ايقاعه باعتبار المصطلح الأول يشير الى موضع القوة والضرب على وسط الآلة ، والثاني الى موضع الضعف والضرب على طرفها في الموسيقى الشرقية ؟ ٠

نحاول أن نطبق هذه الطرائق الأربع على أحد النصوص القرآنية ، وليكن قوله جل شأنه :

١ ـ تبت يدا أبي لهب وتب

٢ ـ ما اغنى عنه ماله وما كسب ٠

٣ ـ سيصلى نارا ذات لهب ٠

٤ ـ وامراته حمالة الحطب ٠

٥ ـ في جيدها حبل من مسد ٠

نرسم أولا للسورة أشكالها الصوتية المجردة مستعملين في طريقة الحركات والسكنات الأرقام الثنائية والعشرية ، ورامزين للنواتين الرئيسة والثانوية بالحرفين (ر ، ث) ، ومشيرين في طريقة المقاطع للطويل والقصير بالحركتين (ــ ٥) ، وموحدين الطريقتين الأخيرتين في شكل واحد لاشتراك النبرات والنقرات في مواقع واحدة مع استعمال حواجز السلم الموسيقي ، وكل حاجز بينهما زمن قوي ، أو زمن وزمنان ضعيفان ٠

١ ـ شكل الحركات والسكنات ـ الأسباب والأوتاد — الأعـداد

ـ٥ ـ٥ ـ ـ٥ ـ ـ٥ ـ ـ ـ٥ ـ ـ٥ — ١١ ـ ٦
١٠ ١٠ ١٠٠ ١٠٠ ١٠٠٠ ١٠٠
٢ ٢ ٤ ٤ ٨ ٤

ـ٥ ـ٥ ـ٥ ـ٥ ـ ـ٥ ـ ـ٥ ـ ـ٥ ـ ـ٥ — ١٢ ـ ٨
١٠ ١٠ ١٠ ١٠ ١٠٠ ١٠٠ ١٠٠ ١٠٠
٢ ٢ ٢ ٢ ٤ ٤ ٤ ٤

ـ ـ٥ ـ٥ ـ٥ ـ٥ ـ٥ ـ ـ ـ٥ — ٩ ـ ٦
١٠٠ ١٠ ١٠ ١٠ ١٠ ١٠٠٠
٤ ٢ ٢ ٢ ٢ ٨

ـ٥ ـ ـ ـ ـ٥ ـ٥ ـ٥ ـ ـ٥ ـ ـ٥ — ١١ ـ ٦
١٠ ١٠٠٠٠ ١٠ ١٠ ١٠٠ ١٠٠
٢ ١٦ ٢ ٢ ٤ ٤

ـ٥ ـ٥ ـ ـ٥ ـ٥ ـ٥ ـ٥ ـ ـ٥ — ٩ ـ ٧
١٠ ١٠ ١٠٠ ١٠ ١٠ ١٠ ١٠٠
٢ ٢ ٤ ٢ ٢ ٢ ٤

٢ ـ شكل الحركات والسكنات ـ النوى :

ث ث ر ر ر ر ر — ٥ ـ ٢
ث ث ث ث ر ر ر ر — ٤ ـ ٤
ر ث ث ث ث ث ر ر — ٥ ـ ٣
ث ر ر ث ث ر ر — ٤ ـ ٣
ث ث ر ث ث ث ر — ٢ ـ ٥

٣ ـ شـكل المقاطـع :

. ـ . . . ـ . . ـ . ـ — ٤ ـ ٧
. ـ . . . ـ . . ـ . ـ — ٤ ـ ٧
. ـ . . . ـ . . . ـ — ٣ ـ ٧
. ـ . ـ . ـ ـ . . ـ — ٥ ـ ٥
. . ـ . ـ ـ . ـ — ٤ ـ ٤

٤ ـ شكل النبرات والنقرات :　　　　　　　　　　　　الأعداد

٥ / ٠ ٠ / ٠ ٠ / ٥	٢ ـ ٤
٥ / ٠ ٠ / ٠ ٠ / ٥	٢ ـ ٤
٥ / ٥ / ٠ ٠ / ٥	٣ ـ ٢
٥ / ٥ / ٥	٣ ـ ٠
٥ / ٥ / ٥ / ٥	٤ ـ ٠

نلاحظ على الأشكال ما يلي :

أ ـ ان التمييز بين الحركة والسكون وملاحظة تعاقبهما يفضيان بنا الى أشكال بالغة التعقيد لا يمكن حصرها ولا ضبطها ،وقد حاول الخليل شيئاً من ذلك بالتفاعيل ، ولكن هذه التفاعيل فضلا عن أنها خاصة بالوزن ، والوزن خاص بالشعر ـ لا تعدو أن تكون وصفاً لموسيقى الكلمات لا تحليلا لها،وربما احس الخليل نفسه أو من أتي بعده أنها نظام معقد لذلك قسمت في علم العروض الى وحدات أصغر منها وأكبر من الحروف هي الأسباب والأوتاد ، وهذه الأسباب والأوتاد غير صالحة لتحليل الأصوات من الناحية الموسيقية لأنها أقرب الى الصنعة منها الى الفن ٠

ب ـ وينطبق الأمر ذاته على الشكل الثاني شكل النوى ، فعلى الرغم من اعتقادنا بأن أساس هذا الشكل أصلح من سابقه لضبط الايقاع لأنه يقوم على ترتيب المكونات الموسيقية في وحدات متناسقة ومتفاعلة فانه يخلق فيضاً من التشكيلات في ميدان النثر ليس بالضرورة أن تكون ايقاعية عدداً أو تماثلا ٠

ان تتبع العلاقة بين النواتين الرئيسة (ـ ـ ٥) والثانوية (ـ ٥) قد ينفع في ايقاع الشعر على اختلاف أنماطه بيد أنه لا يصلح البتة في ايقاع النثر ، فالأول يقوم على مبدأ الوحدة (كمية أو توافقية) ،والثاني يقوم على مبدأ التنوع (تباينا أو تماثلا)، وما من ريب في أننا سننتهي من وراء المبدأ الأول الى شيء ، في حين أننا لن ننتهي من وراء المبدأ الثاني الى شيء ، ثم لنا أن نتساءل اذا كانت قاعدة هذا الشكل هي العلاقة بين نواتين اثنتين فماذا نصنع بالنوى الأخرى (ـ ـ ـ ٥) و (ـ ـ ـ ـ ٥) و (ـ ـ ـ ـ ـ ٥) وهي موجودة في نسق القرآن قلت أو كثرت ؟! ٠

جـ ـ اذا كانت الحركات والسكنات في شكليها التفاعيل والنوى لا تصلح لقياس الموسيقى في القرآن فهل يصلح لها أساس المقاطع بوصفها الوحدات المستعملة في تحليل الأصوات اللغوية ؟ تبعاً للفرق الذي أقمناه بين المقطعين القصير والطويل فان النص الذي بين أيدينا يعتمد على الأول أكثر من الثاني ونسبته اليه هي ٢/٣ ، فلو أبعدنا من أذهاننا مسألة توالبهما ودلالته وارتباطه بنبر الارتكاز أو الشدة ، وانصرفنا الى فحوى شيوعهما في النص ، وربطنا كما يربط الدارسون بين انتشار الطويل ورزانة الايقاع وتقريره ، وانتشار القصير واحتدامه وعنف حركته لوصلنا حقاً الى أن نغم السورة قد حقق غايته المنشودة حين اتكأ على المقاطع القصيرة ونوّع في هذا الاتكاء تعاقبا وتناظرا وتجاوبا ٠

ومع ذلك فان طول المقطع وقصره ليساوحدهما أساسين كافيين لمعرفة الايقاع فثمة عوامل أخرى مساعدة منها أزمان المقاطع ومواقع الشدة فيها ، ولكن هذه العوامل لا سيما الأخيرة أمور لا يتفق حولها اثنان لأنها لا تتعلق بقانون مقنن بل باحساس حر متغاير ، واذن أو ّ يكون حالنا مع المقاطع مثل حالنا مع السكنات والحركات ؟ أميل الى ذلك خاصة حين نضيف مسألة هامة تميز طبيعة لغتنا العربية وهي أن مقاطعها تنطق كما تكتب ، وفيها رغم ذلك كلمات كثيرة لا يتفق فيها عدد المقاطع الملفوظة مع عددها المكتوب •

د ـ يبدو أن طريقة الارتكاز أفضل من سواها ، ذلك أن النبر بتتابع زمنيه القوي والضعيف يتيح المجال لتنويع الايقاع ، وبتعبير أكثر تحديداً يمكّن من احداث التأثير المراد بأسلوب التوافق والتنافر بين جملة العناصر المؤلفة لموسيقى النغم ، وقد أوضح الشكل بما لا يدع مجالا للخطأ أن التتابع اللحني ، تتابع ضربات القوة والضعف يسير في اتجاهين أفقي ورأسي ، الأول تتركز فيه ضربات القوة في بداية الآيات ونهاياتها في حين تتركز ضربات الضعف في أوساطها • والثاني تكثر فيه هذه الضربات وتعنف في نهاية السورة عنها في بدايتها ، وهذا يتفق مع المعنى المراد من خلال السورة ، ولو قدر لنا أن نقيس الآيات براسم الذبذبات لعرفنا أي تردد كبير أو ضعيف ، وأي زمن وأي تغير وأي حدة يمكن أن يطلعنا عليها حين يرصد حركة صوت المقرىء وهو يرتلها ، ولأحسسنا من خلال الحركة بمعنى المعنى •

الا أن علينا أن نؤكد أن النبر ذاته يتوقف في تحديد موقعه على الاهتمام والاحساس معاً ، كما يتوقف على كيفيات الأداء والقراءة واللهجة ، واذا كان ذلك يعني فيما يعني أنه لا توجد له قواعد مقررة في لغتنا العربية ، وأنه من الصعب الحديث عنه في غياب هذه القواعد أو على الأقل في غياب نوع من التحديد أو الاتفاق ـ فانه وحده ليس هو كل ما نحتاج اليه لفهم الطبيعة الموسيقية للقرآن ، فهذه الطبيعة تتأثر بعوامل شتى يأتي في مقدمتها التنغيم أي تغير درجات الصوت •

هـ ـ لعل الظاهرة المشتركة التي تبرزها الأشكال ، وتشير الى أهميتها هي الفاصلة، ولنسمها مؤقتاً القافية ، والدور الذي تلعبه في تماثل النهايات ، أو الدور في موسيقى الايقاع ، ونقصد بالقافية هنا الدلالة العروضية العلمية لها لا الدلالة الشائعة (من آخر ساكن الى أول ساكن يليه مع المتحرك الذي قبله) ، ففي هذه القافية يظهر النبر جلياً والشدة واضحة ، والنبر لا يقع الا على مقطع طويل نواته رئيسة •

وقد نزعم أن قافية الآية الثالثة خالفت أخواتها حين اعتمدت على الفاصلة الصغرى لا الوتد المجموع بيد أننا نعرف في وزن الشعر أن حذف الساكن لا يؤثر قط في الايقاع ولا يخل بالنغم ، ونكتفي هنا بهذه الملاحظة حول القافية لأننا وقفنا عندها طويلا في مقال سابق(٥) •

لو أهملنا الآن الأشكال الصوتية الأربعة جميعا وعدنا الى السورة نتملاها وقرأناها غير مرة ، وأرهفنا السمع والفؤاد الى موسيقاها الحية لأحسسنا فيها أموراً تتصل بروعة

الأداء وجمال التصوير وحقائق الايقاع وسر النغم لا تقوله آية أشكال تجريدية تتوجه نحو الذهن ، أو تستعمل الآلة ، أو تستعين بالخطوط · في السورة موسيقى من الوان اخرى ، موسيقى في تناسق جزئيات الصورة ، وتناسق جناس اللفظ ومراعاة النظير ، وتناسق جرس الحروف وحركة العمل وصوت الحبل الذي يشد أحمال الحطب تارة ويجذب العنق تارة ·

اقرأ السورة ·· **تبت يدا أبي لهب وتب، ما اغنى عنه ماله وما كسب ، سيصلى ناراً ذات لهب ، وامرأته حمالة الحطب ، في جيدها حبل من مسد** ··· تجد فيها صوت البت ، وعنف الحزم الذي يماثل حزم الحطب ، ويشبه غل العنق، ويوائم جو الحنق والتهديد في الآيات ، فأين هذا كله وما يتفق معه في تلك الطرائق ؟! ·

ان موسيقى القرآن لا يمكن حصرها بحركات وسكنات ، أو مقاطع طويلة وقصيرة، لا يمكن ضبطها بنوى ونبرات أو أوتاد ونقرات لأنها موسيقى النفس والروح ، ايقاع الترسل والاتساق ، حالات التنغيم والترقيق والغنة ، انها أصوات الحروف في تآلفها وتجاوبها لا أصوات الصوت في طريقة تصريفه وتوقيعه ، انها لحن النسق بكل ما يستدعيه هذا اللحن ويتطلبه من نغمات راعشة بالحياة ·

هل نريد أن ننتهي الى أن الطرائق السابقة لا تصلح للوقوف بنا عند أسرار موسيقى القرآن ومعرفة مصادرها ومواطن اعجازها ؟كلا ! فقد رأينا أن بعضها يصلح لشيء من ذلك ، وبعضها الآخر لا يصلح الا للشعر ، ومن المهم أن نفيد منها هنا وهناك ، ولكني أريد أن أنتهي الى أن لكل لغة موسيقاها الخاصة والكامنة في ايقاع فنها ، موسيقى كل لغة هي عاطفة هذه اللغة لا فكرها ، وكما أن لكل لغة طابعها المميز كذلك فان لموسيقى كل أدب طابعها المميز ، طعمها ولونها ومذاقها ·

وموسيقى القرآن هي هذه العاطفة المنبثقة من طبيعة اللغة العربية ومن خصائص حروفها ، وضروب بلاغتها ، وطرائق تعبيرها ، ولا بد لدراستها من ملاحظة هذه الخصائص ومراعاة أساليبها في الأداء والتعبير ·

ثانيا ـ الشعر والنثر وطبيعة التعبير القرآني :

كان الموقف التقليدي ولا يزال يشطر التعبير الأدبي الى قسمين متقابلين ومتناقضين لا تمازج بينهما هما الشعر والنثر ، وقد ذهب الى أن الموسيقى ملازمة للأول دون الثاني (الشعر هو الكلام الموزون المقفى الذي قصد الى وزنه وتقفيته قصداً أوليا)، وهذه القسمة الثنائية حددت دائرة الشعر على أساسين اثنين يقوم أولهما على الشكل العام أو هيئة التركيب ، ويقوم ثانيهما على نية المتكلم أو قصده ·

ويظهر أن أصحاب الدراسات القرآنية قد تأثروا بموقف النقاد العرب من القسمة ، أو أن هؤلاء نقلوا الموقف عن أولئك ·· لا فرق ما دامت النتيجة واحدة وهي أن لا علاقة للشعر بالنثر ، وبالتالي لا علاقة للشعر بالقرآن ، فلكل حدوده التي تميزه ، وينحصر ذلك في أربعة أمور(٦) :

أ ـ النيـة والقصـد :

لا يقع الشعر الا من شاعر قصد اليـهوأراده ، ولا يسمى شعراً كل ما يقال أو يقع عفواً على ألسنة العامة ، أو يجيء في الخطابغير مقصود اليه والا كان الناس كلهم شعراء لاحتمال ورود تركيبات شعرية موزونـة فيكلامهـم ·

ب ـ المقدار والكميـة :

أقل قدر يمكن أن يسمى شـعراً ما زادعلى بيتـين وكان عـلى وزن واحـد وروي مشترك ولا يسمي قصيدة الا ما تجاوز ذلكالمقدار ، وحدد بعضهم هـذا المقدار بسبعة أبيات ، وبكلمة أخرى ليس من قبيل الشعرما جاء على وزنه بيتاً أو بيتين بتقفيـة أو بدونهـا ·

ج ـ الوزن والايقـاع :

وزن الشعر محدود بحدود الأعـاريضالمعروفة التي لا تخرج عنها قصيدة عربية ، وليس من هذا ما جاء في القرآن عفـواً علىوزن هذه الأعاريض ·

د ـ القافيـة والـروي :

القافية والروي شرطان للشـعر ومتىاختلفا أو أهملا خرج الشعر عن كونه شعراً، وفاصلة القرآن لا علاقة لهـا بهما البتـة ولابالمحسن البديعي السجع ·

في ضوء هذه المعايير الأربعة يحدد الباقلاني الشعر حداً لا يختلف عـن حد الأدبـاء السابق له فيقول : « انه الكلام الموزون المقفىالذي لا يقع مثله الا من عالم به قاصد الى وزنه وتقفيته » ·

والسؤال : اذا كان التعبـير القـرآنييختلف عن التعبير الشعري هذا الاختـلاف فلم اتهمه العرب بأنه شعر ، واتهموا الرسولبأنه شـاعر ، وحكى الله حكايتهـم في آيتين (وما علمناه الشعر وما ينبغي له) ، (بـلافتراه ·· بل هو شاعر) ، هل كانوا متجنين أو حتى جاهلين بخصائص الشعر يوم قالواما قالوا عن هذا النسق العالي من التعبير انه شعر ، وهم من هم معرفة باللغة ودقائقهـا ،والفصاحة وأسـرارها ، وأسـاليب القـول والبلاغة ومواطن اعجازها ؟ ، والقرآن الذياتهموه انما نزل بلسانهم المبين الذي يعرفون ويتقنون ، وتحداهـم هو ذاته في هـذا الذييعرفون ويتقنون ؟ ، لا بدّ أنهم وجدوا فيه شيئاً أو أشياء تقربه من الشعر أو تشاركـهفيه ، وتشده اليه ·

أجل ··· لقد وجد العرب في القـرآنحين زعموا أنه شـعر ما يروع خيالهـم من تصوير بارع ، ويسحر وجدانهم من تأثير بالغ ، ويأسر نفوسهم بحلاوة فيه وطلاوة دونها بكثير حلاوة كلامهم وطلاوته ، ويأخذ أسماعهمبما يسري في أوصاله من نغم رخيّ وايقـاع جميل ··· أوَ ليست هذه خصائص الشعرالأساسية اذا أغضينا مؤقتاً عن مسائل القصد والمقدار والوزن الكمي بتفاعيلـه الرتيبـةوالقافية ؟!

قد نقول مع الباقلاني ان الفصحاء من العرب لم يروه شعراً ولهذا لم يعارضوه كما كانت عادتهم في معارضة الشعر ، غير أن علينا أن نذكر أن عدم معارضتهم له لا ترجع الى أنهم لم يروا فيه شعراً مع سهولة هذا عليهم والتفنن فيه فأهملوا المعارضة أو تركوها ، ولكن لأنهم وجدوا فيه نمطاً من التعبير المعجز لم يألفوه في شعرهم ولا في نثرهم ، ومن يدري فربما حاولوا بينهم وبين أنفسهم فما استطاعوا ، والقرآن يقرعهم ويتحداهم ، ويلح في التحدي أن يأتوا بمثله أو ببعضه أو بآية من آياته وهم عاجزون حيارى لا يملكون الا الدهش والاقرار ٠

بهذا الفهم لطبيعة التعبير القرآني لا نجرده من الموسيقى التي هي صفة أصيلة في اللغة المنطوقة قبل أن تكون خاصة من خصائص الفن الأدبي ، ولا نقصر الموسيقى على الشعر وحده ، ويكون التفريق بينهما على أسس كمية وكيفية ، أو أسس فنية ونفسية ، ذلك أن الموسيقى في الأدب ترتفع عن أن تكون مجرد موسيقى لسانية أو لغوية لتكون موسيقى في شتى أشكال الترديد والمشاكلة والتوقف والاسترسال والتنغيم والايقاع ٠٠ انها تصاحب الشعور المعبر عنه وتسايرجيشانه ، وتحكي درجته ومقداره ، فاذا زادت حدة الشعور ارتفعت النبرة وتداخلت وتعقدت ، واذا هدأت واقتربت من التفكير والتأمل خفتت وانبسطت ، والشعر هو الجانب الذي يحكي قوة الشعور ، والنثر هو الجانب الذي يحكي هدأته ، وتقف بين المنزلتين مشاعر وأحاسيس متدرجة ذات مستويات بين العنف والهدوء تأخذ من خصائص الشعر ومن خصائص النثر ، وتشكل حيزاً مشتركاً لحلقتين متداخلتين ، ولا يمكن لها ولا لسواها أن توضع بينها حدود صارمة، أو خطوط فاصلة ٠

ان التعبير القرآني يصحح تلك القسمة الثنائية المتعارضة وذلك التفريق الحاسم والخاطيء الذي شاع في تاريخ النقد العربي عن حكاية الشعر وحكاية النثر(٧) ، وأن لكل منهما أطره ومعاييره وخصائصه ، فلا فارق في طبيعة أدائه من حيث النوع لا الدرجة بينه وبين التعبير الشعري من ثلاث نواح على الأقل :

- **من ناحية استعمال الكلمات التي تملك في حد ذاتها هنا وهناك طبيعة الاثارة الصورية والوجدانية ٠**
- **ومن ناحية الايقاع فكلاهما يشترك فيه ٠**
- **ومن ناحية الأداء الجمالي الذي يتوافر فيهما معاً ٠**

ومع ذلك فليس في نيتنا أن نلغي الثنائية ، ولا أن ندعي بأن التعبير القرآني شعر ، أو انه ـ كما رأى طه حسين ـ ليس بالشعر ولا بالنثر بل هو طراز ثالث من الكلام ففي وسع أي امرىء أن يختار سورة أو قصيدة ليحدد دون أدنى تردد أن احداهما نثرية والأخرى شعرية ، بيد أن هذا التحديد للصفات لا يلزم أن يكون هناك بالضرورة دائرتان مستقلتان أو كيانان منفصلان أحدهما شعر والآخر نثر فكل ما يتضمنه التحديد هو وجود كيفية ما أو صفة تتجه نحو غاية ، وأن هذه الكيفية أو الصفة توجد على أنحاء أو

درجات مختلفة ، وبكلمات أوضح ان الفرق بين الشعر من جانب والنثر الفني أو التعبير القرآني من جانب آخر فرق في كيفية التعبير وصفته وليس في مجرد شكله أو صورته .

لقد ميزنا من قبل بين الوزن والايقاع ، وجعلنا الأول من خصائص الشعر ، أما الايقاع فهو خاصتهما معاً نجده فيهما وفي غيرهما من أنماط التعبير والتصوير ، ولعل الذين كانوا ينفون الموسيقى عن القرآن انما كانوا يضيّقون من دلالة الايقاع فيقصرونه على معنى الدور أو التردد ، ويحصرونه في نطاق الوزن والتفاعيل (أي عودة انطباعات سمعية متشابهة عودة منتظمة) ، ونحن نؤثر الدلالة الواسعة الكيفية له التي توثق صلته بالنغم ، وتربطه بالصعود والهبوط والبطء والسرعة والحركة والتوقف ، كما تراه في المماثلة والمخالفة ، في الموازنة والمقابلة ، في الوحدة والتنوع ، تجده في صوت الحروف وجرس الكلمات وموسيقى الجمل والعبارات .

في القرآن نمطان من التعبير : التعبير الوجداني والتعبير الفكري ، فيه السور المكية التي تتوسل بالظل والصورة باللون والحركة بالتجسيد والتشخيص ، بالمجاز والرمز بالنغمة والايقاع ، وتستعمل في هذا التوسل أقصى ما تمنحه اياها عناصر فن القول من ضروب التعبير والتأثير .

وفيه السور المدنية التي تتوسل بالكلمة ودلالاتها والمعجم ومعانيه والتجريد والتقرير والتسمية والتحديد وترتيب الكلام حسب النفس والنحو .. وتستعمل في هذا التوسل أقصى ما تتيحه لها عناصر فن القول من سبل الدلالة والتوصيل .

لنقرأ من النمط الأول قوله تعالى :

« اذا وقعت الواقعة ، ليس لوقعتها كاذبة ، خافضة رافعة ، اذا رجت الأرض رجا ، وبست الجبال بسا ، فكانت هباء منبثا ، وكنتم أزواجا ثلاثة ، فأصحاب الميمنة ما أصحاب الميمنة ، وأصحاب المشأمة ما أصحاب المشأمة ، والسابقون السابقون ، أولئك المقربون .. »

ولنقرأ من النمط الثاني قول العزيز الحكيم :

« وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا ، ان الله لا يحب المعتدين ، واقتلوهم حيث ثقفتموهم ، وأخرجوهم من حيث أخرجوكم ، والفتنة أشد من القتل ، ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه ، فان قاتلوكم فاقتلوهم كذلك جزاء الكافرين ، فان انتهوا فان الله غفور رحيم » .

الفرق بين نمطي التعبير واضح فالأول غير مباشر لا يحدد معطى يريد توصيله بدقة جبرية ، انه يثير وجدانا ، ويحرك شعورا ، ويخلق جوا ، ووسيلته الى ذلك الصورة الفنية بما لها من قدرة على التركيز والتكثيف والتوسع والانتشار ونشر الأفياء والظلال ، الصورة الحبلى المشحونة بطاقة تكاد تتفجر ، ووسيلته الايقاع بكل ما يحمل من نغمات الجذب والتوتر والحركة والاندفاع والصدام والتصدع والبشرة والسكينة والهدوء والانتهاء الى قرار ... وليس من شك في أن هذا النمط أقرب الى « الشعر »

منه الى النثر العادي ، وان لم يكن من الشعر. أما النمط الثاني فمباشر يقرر فكرة معينة يريد أن يوصلها بوضوح لا لبس فيه ولا اثارة ولا غموضاً ، انه لا يتوجه الى القلب والنفس بل الى الفكر والعقل ، لا يثير شعوراً وانما يحدد معنى ، لا يخلق جواً وانما يؤطر حقيقة ، ووسيلته الى ذلك الكلمة المعجمية بما لها من مفهوم ظاهر لا يختلف فيه ، الكلمة المباشرة التي لا توحي بل تقرر ، الكلمة التي لا تتيح للمتلقي أن يقرأ ما فوقها وما تحتها بل يقرؤها هي ذاتها بمعناها المحدد أو المعروف ... وما من ريب في أن هذا النمط من التعبير أقرب الى «النثر» التقريري منه الى الشعر . ويبقى أعلى من كل نثر .

لقد جمع النسق القرآني بين نمطي التعبير : النمط الذي يتجه نحو الشعر ، والنمط الذي يتجه نحو النثر ، جمع مزايا هذا ومزايا ذاك ثم شأى اللونين معاً وفاقهما في استغلال قدرة أدواتهما على التعبير والأداء.

أما الموسيقى فهي تظهر هنا كما تظهر هناك ، تظهر في النثر الوجداني كما تظهر في النثر الفكري الا أنها في الأول أبين وأوضح لأن ارتفاع حدة الايقاع وتنوعه وثراءه يساعد على الاثارة الوجدانية في حين يترك تواريه أو خفوته للمعنى في النثر الفكري أن يبرز ويصل الى القارىء واضحاً ومحدداً .

من أجل ذلك ستنصب دراستنا في الدرجة الأولى على النمط الوجداني من التعبير ، ما يمكن دعوته النثر الشعري أو الصور الشعرية الحرة ، الآيات المكية .

ثالثا ـ دراسات سابقة :

ليس بين أيدينا دراسة تامة عن الموسيقى في القرآن قديما ولا حديثا ، ذلك أن ملاحظة هذا العنصر الجمالي في الكتاب الكريم ، ثم افراده بالدراسة مسألة لم تخطر على بال أحد ، أو خطرت ثم جعل بينها وبين أن تتحقق أمور ، ما نجده مجرد لمحات أو آراء متفرقة عن اعتماد القرآن على عنصر النغم تناثرت في تضاعيف أحاديث المؤلفين عن الاعجاز وغير الاعجاز ، وهي لا تشكل في مجموعها بحثا قائما بذاته متلاحما ومتكاملا .

ويبدو أن القوم حين كانوا في بداية أمرهم يستمعون الى القرآن منجما يتساقط عذبا حيا من فم النبي ، أو مدورا محدرا بعد ذلك من أفواه الصحابة والتابعين ، أو حين كانوا يجوّدونه ويرتلونه بينهم وبين أنفسهم كانوا يتذوقون آياته المنزلة تذوقا وجدانيا فطريا مباشرا ، يجدون لها في قلوبهم الوقع والتأثير فيؤخذون بوقعها وتأثيرها ، ويستسلمون لعظيم طلاوتها وروعتها ، كانوا يتملون دقتها في تخير الألفاظ والحروف ، ويحسون رونقها وألقها في طريقة الأداء والتعبير ، ويشعرون بجمالها في نسقها المعجز فيسحرون ويحارون ، ويكتفون مع السحر والحيرة بالتأثر عن الملاحظة وبالانطباع عن المقايسة ، يكتفون بالدهش والانبهار عن انعام النظر والتعليل .

ومع نهاية القرن الثاني وبداية الثالث تقريبا وتحت تأثيرات شتى بدأ العلماء يدرسون ويفسرون ، يبينون ويشرحون يقايسون ويراجعون .. فكانت لنا خلال قرون عدة متتابعة جملة من الدراسات القرآنية انصرف معظمها نحو المعنى واللغة

والعقيدة والشريعة والتاريخ ، واتجه بعضها الآخر القليل نحو الحديث عن فصاحة المفردات وخصائصها ، وتعانق الجمل وسبل صياغتها ، وتألف السورة الواحدة وطرائق سبكها .

في هذه الدراسات التي تناولت قضايا الاعجاز وطبيعة اللفظ القرآني ونظرية النظم ، وتحدثت عن شبهة علاقة القرآن بالشعر ، ودور السجع والفاصلة ومدى ارتباطهما بصنعة الكهانة وقافية الشعراء ... نعثر على الخيوط الأولى لفجر الدراسات الاسلامية وبواكيرها في الكتاب الكريم .

من أهم الدراسات اثنتان ضائعتان أولاهما لعمرو بن بحر الجاحظ (ت ٢٥٥) وعنوانها « نظم القرآن » ، وأخراهما لمحمد بن زيد الواسطي (ت ٣٠٧) وعنوانها « اعجاز القرآن في نظمه وتأليفه » ، واذا كان أبو عثمان قد بث آراءه في غير كتاب النظم ، فان أبا عبد الله ما ترك شيئاً يخصنا سوى هذا الذي حبّره وفقد ، ويظهر أنه كان على شيء من الأهمية لأن الجرجاني تناوله بالشرح والتعليق غير مرة ، ونرجح أنه تأثر به حين تحدث عن نظريته في نظم القرآن .

ما عدا هاتين الدراستين الضائعتين وربما الشاملتين بقيت مباحث عدة لعل أقدمها دراسة أبي زكرياء يحيى الفراء (ت ٢٠٧) في كتابه « معاني القرآن » حيث تعرض لطبيعة النسق الصوتي وتتبعه ، ووازن بين وزن الشعر ووزن القرآن ، وصار الى أن للكتاب ما للشعر من صفات وخصائص ترتبط بالنظم منها تجاوب الكلمات مع وزن الآي ومراعاة الفواصل أو القوافي للنسق .

ومنها دراسة ابن قتيبة عبدالله بن مسلم الدينوري (ت ٢٧٦) في كتابه « تأويل مشكل القرآن » ، فقد رد الاعجاز الى جملة أمور عد النغم الموسيقي أحداها ، ويشمل النغم لديه النظم والايقاع ، ويبدو هذا في تناسق الحروف وتآلفها ، وفي الفواصل مفردة ومختلفة ، والقرآن على ذلك حلو النغم ، رتيب الوقع حبيب الجرس لا تمله الآذان رغم كثرة السماع والتلاوة لما ينساب في عباراته وألفاظه من موسيقى ، ولا تتعثر فيه الألسنة حين القراءة لسلامته وشدة أسره وتدفقه .

وممن تعرض للموسيقى في القرآن ــ بشكل أو بآخر ــ أصحاب نظرية النظم على اختلاف فهمهم لها معتزلة وأشاعرة بدءاً بالجاحظ وانتهاء بالزمخشري(٨) ، وسنجمل مواقفهم .

فالجاحظ في كتابيه « **حجج النبوة** » و« **البيان والتبيين** » يذهب الى أن الاعجاز متصل بالنظم وحده بصرف النظر عما يحويه القرآن من المعاني (فكيف اذا جمع الى الكلام الرائع المعاني الفائقة ؟) ، ويرى أن التنزيل قد أولى المفردة عناية خاصة فاختار اللفظ المناسب لا القريب ولا المرادف بل الدقيق ليدل به على المعنى المناسب والدقيق ، وبقدر الدقة في اصابة المعنى يكون الفرق بين لفظ ولفظ .

ثم يتصدى لوزن القرآن فيلاحظ أن له نظماً معيناً يلتزمه ويراعيه ، ان فيه وحدات مترابطة منسجمة ، ونغمات من لون ما أو وزن ، قال بعضهم انها أقرب الى الشعر ،

كما قالوا في فاصلته انها أقرب الى القافيـةأو السجع فطفق هو يقابل بين القرآن وبين الشعر وزناً وتقفية وايقاعاً ، كما يقابـلبينهما نية وقصداً ومقـداراً ، وينتهي مـن الموازنة أو المقابلة الى أن للشـعـر حـدودهومعـايـيره وشروطـه ، وللقـرآن طبيعتـه وخصائصه ونغماته ، ولا علاقة للشعر بالقرآن ٠

ويأتي أبو بكـر الباقلاني (ت ٤٠٣)الذي لا يضيف الى نظرية النظم شيئاً يذكر، ففي فكره تلتقي آراء الخطـابي والجاحـظوالرماني وسواهم ، ان الرجل أشبه ما يكون بغدير صبت فيه جداول ومياه سابقة ومتغايرة ثم تدفق فبدا بلون جديد وطعم جديد ٠

ألف الباقلاني في الاعجاز ثلاثة كتـب« **التمهيد** » و « **الانتصار** » و « **الاعجـاز** » ، وفيها تحدث وأعاد الحديث عن موسيقى الوزن في النظم الكـريم ، ووازن بـين الكتـاب والديوان ، بين السورة والقصيدة ، بين الآيةوبيت الشعر ، بين الفاصلة والقافية والسجع، ونفى بعد الموازنة والمقارنـة أي صـلة أومشابهة بين القرآن وغيره من كلام العـرب ، فهذا الكتاب العظيم عنده خارج عن الأبوابالمتعارفة والأقسام المتعاورة المتدارسة ، انـه متميز في جملته بطابع خـاص حاصل فيـهكنص واحد معجز (لأنه بديع النظـم عجيب التأليف متناه في البلاغة الى الحد الذي يعلمعجز الخلق عنه) ٠

مع عبد القادر الجرجـاني (ت ٤٧١)تصل نظرية النظم الى قمة نضجها واكتمالها حين بلغ بها صاحبها غاية التوفيق المقـدرله في عصره ، وقد خلف آراءه حولها في ثلاثة كتب تناولت اعجاز القرآن أو كان الاعجـازالدافع الى تأليفها وهي « الرسالة الشافية في اعجاز القرآن » و « أسرار البلاغة » و « دلائل الاعجاز » ، وخلاصة موقفـه أن الوصف الذي تحدى الله به العرب في القـرآن لم يأتعلى أن الكلام فيه مقاطـع وفواصـل ، وأن الفواصل في الآي كالقوافي في الشعر ، وقـدعلمنا اقتدارهم على القافية فكان التحـدي الى فصول في الكلم يكون لها أواخر أشـباهالقوافي ـ وانما في أن هذا الكلام معجز برصفه وسبكه ، بتآلف كلماته وعباراته ، بما فيـهمن لفظ دقيق بناسب ، واستعارة بالغة أتت في مكانها ، وتصوير يروع اللب، ونسق يسحرالقلب ، وتشابك ذلك كله حسب مقتضيات النحو والنفس في نظم لا يدانيـه نظـم ولايساويـه ٠

وتكمل حلقة الدراسات القديمة بجـارالله الزمخشري (ت ٥٣٨) ولكنه لا يترك بحثاً في النظـم ولا في النغم بـل آراء وأحـاسيسوخواطر ينثرها هنـا وهنـاك في كشافـه ، ويستطيع من يتعقبها أن ينشيء منها مؤلفاًأو وجهة نظر متلاحمة كما فعل « عبد المتعال الصعيدي» في كتابه « النظم في كشاف الزمخشري » حيث تتبع أحاديثه عن الجمال الصوتي للألفاظ والفواصل وتناسق الكلمات والمشاكلة والمزاوجـة والمجانسـة والمماثـلة ٠٠ وأحصاها ، ونظـن أن الزمخشري من هـذهالناحية التطبيقيـة كان من أولئـك الذين تذوقوا القرآن تذوقاً بلاغياً وفنيـاً ، وقـدتمكن عن طريق حسه المرهف وثقافته الواسعة أن يدرك مواضع الجمال والاعجاز في الكتاب،وكثيراً ما نراه يوضح مبلغ التناسق النفسي بين الأحاسيس المتتابعـة المنبعثة من تـواليالآيات ، كما يبين مبلغ الانسجام النغمي بين هذه الأحاسيس وأصوات الحروف والمفرداتالى غير ذلك من الانتباهات العالية ٠

في العصر الحديث تعرضت دراستان للموسيقى في القرآن(٩) أولاهما للرافعي ، وأخراهما لسيد قطب ، فالرافعي (ت ١٩٣٧) في كتابه « اعجاز القرآن » يتحدث في فصول متلاحقة عن الاعجاز في أسلوب القرآن ويبين أن هذا الأسلوب يعتمد على الحروف وأصواتها والكلمات ومفرداتها والجمل وتراكيبها في تناسق وتماثل تامين يخلقان نوعاً من الموسيقى والايقاع ٠

أما سيد قطب (ت ١٩٦٦) في كتابه « التصوير الفني في القرآن » فقد عرض لموسيقى التعبير القرآني كجزء من قاعدة التصوير ، ووجد أن هذه القاعدة هي الأداة المفضلة في أسلوب القرآن ، ويتوسع في معناها بحيث يشمل التصوير باللون والحركة والايقاع ، ويرى أنه كثيراً ما يشترك الوصف والحوار وجرس الكلمات ونغم العبارات وموسيقى السياق في ابراز صورة من الصور تتملاها العين والأذن والحس والخيال والفكر والوجدان ٠

هذه الدراسات على اختلافها قديمة وحديثة يمكن أن نجد فيها ثلاثة اتجاهات أو مناهج لبحث الموسيقى في القرآن ، ثلاثة اتجاهات عامة وان يمتزج بعضها ببعض أحيانا : اتجاهاً لغوياً وهو الغالب واتجاهاً نفسياً شاحباً ، واتجاهاً فنياً هو الأضعف ، والأول تمثله دراسات الفراء وابن قتيبة والجاحظ والباقلاني والرافعي ، ويقوم على معرفة خصائص الأصوات اللغوية وطبيعة الحروف ومخارجها ، ويتطلع الى الافادة من النغم في الموسيقى ، ويوازن بين مختلف الظواهر المشتركة ، ويخلص الى أن الأصوات اللغوية لا تصبح لها قيمة ايقاعية الا اذا انتظمت على أساس ايقاعي ، وأن هذا الانتظام في القرآن يباين غيره خارج القرآن اما في الدرجة (الفراء وابن قتيبة) أو في النوع (الجاحظ والباقلاني) ٠

والثاني ـ النفسي ـ ليس اتجاها بالمعنى الدقيق وانما هو محاولة للربط بين حركة الصوت وحركة النفس وتمثله دراسات الخطابي (ت ٣٨٨) في كتابه « البيان في اعجاز القرآن » والجرجاني والزمخشري ، وقد أدرك هؤلاء جميعاً أن الاعجاز لا يمكن في قيم التعبير فحسب بل في قيم التأثير أيضاً ، أي فيما يخلفه القرآن من مشاعر وأحاسيس في روع المتلقي تثير وجدانه ، وتهز قلبه ٠

والاتجاه الثالث ـ الفني ـ يشترك مع الاتجاهين السابقين ويخالفهما ، يشترك مع الأول في تطلعه للافادة من الموسيقى ، ويشترك مع الثاني في محاولته الربط بين الصوت ودلالته ، بين المعنى وطريقة الأداء ، ويخالفهما في أنه حين يبحث عن العلاقة بين الأشكال الصوتية ومعانيها شعراً أو موسيقى لا يفعل الا أن يكون ذلك على سبيل الاسترشاد بالقوانين الجمالية ، ثم ينصرف الى ذاته ويتكىء على القيم الصافية التي تنبع من موضوعه الذي يدرسه ، ويمثل هذا الاتجاه الى حد ما الجرجاني والزمخشري والى حد بعيد سيد قطب ٠

وتلتقي الاتجاهات الثلاثة السابقة لاسيما التقليدي منها حول نقطة رئيسة واحدة هي النظرة التجزيئية التي ميزت نقدنا العربي القديم ، وحكمت عقلية أصحابه ، وقد

أحالت هذه النظرة النص الواحد المتكامل الى أوصال متفرقة ، ودرست جوانبه التصويرية والبلاغية كلاً على انفراد ، واكتفت ـ فيمايخص الموسيقى ـ بالوقوف عند الأوزان والأصوات والفواصل ، وجل غايتها ميز القرآن من الشعر دون أن تدرس جوهر النغم الخفي الذي ينتظم سوره ، وينساب في آياته، ويتلامح عنصراً جمالياً قائماً بذاته يمكن أن يتملى وأن يدرس •

ان الموسيقى في القرآن يجب ان تدرس على أسس واضحة ، وضمن منهج فني جديد، قد يفيد من علمي الأصوات والايقاع بيد أنه يعرف مواضع خطواته على الطريق ، وهذا ما تحاوله الدراسة التي نتصدى لها •

□ الحواشي :

١ ـ ترجم العرب عن اليونانية الكثير من الكتب في علم النغم والصوت والموسيقى والايقاع وألفوا عددا أكبر بعضها ضاع او فقد ، وبعضها ما يزال مخطوطا حسبنا ان نذكر للخليل (ت ١٧٥) كتابيه في الايقاع والنغم ، وللكندي (ت ٢٦٠) رسائله الثلاث في صناعة الموسيقى ، وللسرخسي (ت ٢٨٦) المدخل الى علم الموسيقى وكتابي الموسيقى الكبير والصغير ، وللرازي والفارابي والخوارزمي وسواهم تصانيفهم ورسائلهم في عناصر الموسيقى وانواع الايقاع وضروب الألحان •

انظر الثبت الذي أورده فارمر في كتابه « مصادر الموسيقى العربية » ترجمة • حسين نصار • القاهرة ١٩٥٧ •

٢ ـ لتبين دور الايقاع في الفنون الجميلة والتشكيلية منها خاصة انظر للمؤلف كتاب « الشعر بين الفنون الجميلة » طبعة أولى القاهرة ١٩٦٨ طبعة ثانية مزيدة ومنقحة دمشق ١٩٨٣ •

٣ ـ الدارسون حيال مقاطع العربية فريقان فريق يقسمها الى طويلة وقصيرة وفريق يجعلها طويلة ومتوسطة وقصيرة الاولى كالوتد والثانية كالسبب والثالثة كالمتحرك او الساكن، وأزمانها على التوالي النصف والربع والثمن •
ويرى « غويار » الذي قدم أكبر محاولة مطبوعة للبحث عن علاقة النبر بطول المقاطع في العروض العربي (ترجمها الرصيف المنجي الكعبي ونشرت في تونس) أن تقسيم الحروف ـ أي المقاطع البسيطة ـ الى متحركة وساكنة أقرب الى الدقة من تقسيم المقاطع الى طويلة وقصيرة باعتبار الطويلة كل مقطع مركب والقصيرة كل مقطع بسيط ، ويتألف المقطع المركب عنده من مقطعين أولهما متحرك وثانيهما ساكن أو شبهه أو لين او امتداده • أما البسيط فيتألف من حرف واحد سواء أكان متحركا أم ساكنا •

وقد آثرنا في دراستنا هذه التقسيم الاول شريطة ان نضع نصب أعيننا امكانية تحول ثانيهما الى أولهما حين يقع على المقطع المفرد المتحرك في المدروس ضغط أو ارتكاز ، وبذلك يطول ويصبح كمه زمنا كاملا وان لم يقع ظل كالساكن وكان زمنه النصف •

٤ ـ للوقوف على ظاهرة النبر والدور الذي يلعبه في لغتنا العربية عامة وشعرنا خاصة انظر الدراسات التالية :

١ ـ محمود مندور • الشعر العربي غناؤه انشاده وزنه مجلة المجلة عدد ٢٧ شباط ١٩٥٩ •

٢ ـ شكري عياد ، موسيقى الشعر العربي ، القاهرة ١٩٦٨ •

٣ ـ كما أبو ديب ، في البنية الايقاعية للشعر العربي ، بيروت ١٩٧٤ •

٥ ـ انظر قواعد تشكل النغم في موسيقى القرآن مجلة التراث العددان ١٥ ، ١٦ ص ١٨٨ •

٦ ـ يحفل القرآن بضروب من الاوزان والتشكيلات الشعرية أبياتا واشطرا ومصاريع ، وقد حاول الدارسون احصاءها وافردوا صفحات لدراستها (كالفراء والجاحظ والباقلاني ومن نقل عنهم كالزركشي والسيوطي) ، وخلصوا منها الى انها رغم ورودها لا تعد من الشعر لانها مختلفة الروي غير مقفاة ولا موزونة اذا فهمنا من الوزن تعادل الاجزاء طولا وقصرا ، سواكن وحركات ، ثم ان كلام الناس قديقع موزونا دون ارادة الوزن فلو قال قائل « اغلق الباب واتني بالطعام » او قال سواه « اسقني الماء يا غلام سريعا » أو صاح بائع « من يشتري باذنجان » ٠٠ لكانوا جميعا قد جاؤوا في وزن فاعلاتن مستفعلن فاعلاتن ،ومستفعلن مفعولات ، فكيف يكون ذلك شعرا واصحابه لم يقصدوا اليه ، ولم يبلغوا مقداره الذي يعلم انه من نتاج النظم والمعرفة به ٠
ونضرب من القرآن الامثلة التالية :

- ولا تقتلوا النفس التي حرم الله .... من الطويل
- والعاديات ضبحا فالموريات قدحا .... مجزوء الرجز
- وجفان كالجواب ، وقدور راسيات .... مجزوء الرمل
- من تزكى فانما يتزكى ٠٠٠ لنفسه .... من الخفيف
- ومن يتق الله يجعل له مخرجا ويرزقه من حيث لايحتسب .... المتقارب
- وذللت قطوفها تذليلا .... رجـز
- ويخزهم وينصركم عليهم ويشف صدور قوم مؤمنين .... وافـر

وفي رأينا ان هذه الآيات الموزونة لا تحلها شروط كالقصد والمقدار والقافية والروي ، والفرق بين الموزون والمزاوج ، فالاولان أمران بدهيان فمن غير المعقول ان نتصور شاعرا لا يقول الا المصاريع او الابيات المفردة او لا يقصد الى نظم الشعر حين يقوله ، اما مسألة التقفية والروي فالنقد الحديث لا يشترطهما في الشعر ومن ثم فليسا هما ضربة لازب ، يبقى الفرق بين الموزون والمزاوج وهوفرق نسبي ومتمحك فيه جلب من دائرة التصنيف ولا علاقة له بالفن ٠

لا تحل مشكلة هذه الآيات الا رؤية جديدة للعلاقة بين الشعر وبين النثر ، وجريان الموسيقى في كليهما وفي اللغة المنطوقة على العموم وارتباطها هنا وهناك حدة وخفوتا،جيشانا وهدوءا بالشعور المعبر عنه الى المخاطب ٠

٧ ـ لتعميق هذه الظاهرة ودراسة علاقة الشعر بالنثر وتتبعها والوقوف عند طبيعتها وابعادها انظر للمؤلف :

١ ـ فصل « واسطة الشعر » من كتاب « مقدمة لدراسة الصورة الفنية » دمشق ١٩٨٢ ٠

٢ ـ فقرة « مشكلة الشكل في الشعر الحر » من كتاب« الشعر العربي الحديث » دمشق ١٩٨١ ٠

كلاهما من منشورات وزارة الثقافة ٠

٨ ـ يستعمل القاضي عبد الجبار المعتزلي (ت ٢١٥) كلمة نظم كما يستعملها الزمخشري والجرجاني والباقلاني ، ولكن لا يقصد بها الى ما يقصدون فالنظم عنده يكمن في فصاحة اللفظ وجزالته وليس في تاليف الكلام وسبكه حسب النفس والنحو ولذلك اخرجناه من دائرة اصحاب النظرية ٠

٩ ـ ثمة دراسات سريعة او مقالات حول موسيقى القرآن نشرت في بعض المجلات والدوريات ولم يتسن لكتابها ان يطوروها الى مباحث منهجية شاملة لعل اهمها مقالة محمد عبدالوهاب حمودة بعنوان : « موسيقى » القرآن « حيث لاحظ عناية الكتاب بهذا الفن ٠ انظر « النظم القرآني » حيثدرس انواع الجمل القرآنية تبعا لطولها وقصرها وتساوقها مع المعنى والايقاع ٠ انظر مجلة المجمع ٠ دمشق مجلد/٤٤ ٠

القياس في الجموع
٢

صلاح الدين الزعبلاوي

بسطنا القول في العدد الفائت من المجلة على (القياس في الجموع) ، وأشرنا الى ما يمكن أن يزاوله الباحث من العناء في التماس الجمع لكثير من الآحاد. ذلك لتعاقب آحاد مختلفة على صيغة جمعية واحدة ، وتعاقب صيغ جمعية متباينة على زنة مخصوصة من الآحاد . وقد حمل ذلك الأئمة على عقد فصول مطولة حول ما اشتهر جمعه وأشكل واحده ، وما اشتهر واحده وأشكل جمعه. وحول ما استوى واحده وجمعه ، وما اتفق مفرده وجمعه وغير الجمع بحركة ، وما جاء مفرده ممدوداً وجمعه مقصوراً وهكذا . ومن ثم مست الحاجة الى الأخذ بالقياس واشتد الداعي الى التعويل عليه ، مهما تعسر ادراكه وأعجز مبتغاه وعزمناله . وذلك فيما أمكن الاهتداء فيه الى قياس بالاستقراء والتقصي . على أن يُحذر في اعتماد أي قياس من تجاوز أصل من أصول العربية ، أو طريقة من طرائقها ، كذهاب بعضهم الى اطلاق جمع مفعول على مفاعيل اسماً كان أو جمعاً .

فاذا بلغ الباحث ما في نفسه ، وفاز من بحثه بالقياس المطرد أخذ به في كل حال . فاذا كان القياس هو القياس الغالب كجمع فَعل بفتح فسكون على أفعل وفعول وأفعال ، أمكن الأخذ به فيما لم يسمع له جمع من الآحاد . قال ابن يعيش في شرح المفصل (واعلم أن الاسم الثلاثي لكثرته وسعة استعماله كثرت أبنية تكسيره وكثر اختلافها حتى لا يخلو بناء منها من الشذوذ . والقياس ما تقدم ذكره . والمراد بقولنا انه القياس أنه لو ورد اسم ولم يعرف كيف جمعه لكان القياس أن يجمع على المنهاج المذكور . فعلى هذا لو سميت بالمصدر نحو ضَرب وقَتل لكان القياس في جمعه أن تقول في القلة ضرب واضرب وقتل واقتل ، قياساً على افلس واكعب والعب) .

فاذا تعدد المسموع في جمع الواحد وكان منه المقيس الغالب والشاذ ، أخذ بالمقيس

الغالب وأوثر في الاستعمال • فقد سمع(للنهر) ثلاثة جمع قياسية غالبة هي (نهور وأنهر وأنهار)(١) ، وجمع شاذ هو (نهر)بضم النون والهاء وقد أورده اللسان • وسمع (للنهار) جمع قياسي غالب هو (نهر) بضم النون والهاء كقذال وقذل ، وزاد التاج (أنهرة) كزمان وأزمنة ، قائلا ان القياس يقبل هذا الجمع • كما سمع (للنهار) جمعان غير قياسيين هما (أنهر) كما جاء في اللسان و (نهور) كما حكاه ابن السكيت في تهذيب الألفاظ • فالأعدل في كل ذلك أن يؤثر في الاستعمال من المسموع القياس الغالب فيجمع (النهر) على (نهور وأنهر وأنهار) ويجمع(النهار) على (نهر وأنهرة) فيمتنع بذلك تعاقب (النهر والنهار) على عدة جموع مسموعة وهي (نهور وأنهر ونهر) •

وقد جاء الشيخ أمين ظاهر خير الله في رسالته (الرأي الحاسم فيما خلت منه المعاجم) بجمع آخر للنهار هو (أنهار) مستشهداً ببيت النابغة :

تُورِّثن من أنهار يوم حليمة ... الى اليوم قد جُرِّبن كلَّ التجارب

وقد رأيت رواية صدر البيت في ديوان النابغة لابن السكيت (تُخيّرن من أزمان يوم حليمة) ولعلها الرواية الصحيحة •

جمع فاعل على فواعل

اختلف فيما يجمع من فاعل على فواعل، هل يدخل فيه وصف المذكر العاقل ؟

أما مذهب النحاة فلا يجمع فاعل على فواعل اذا كان وصفاً لمذكر عاقل ، وانما بابه التصحيح • أي أن قياسه أن يجمع جمعاً سالماً ، ليفرق في صيغة الجمع ، بينه وبين ما يجمع على فواعل ، كوصف المؤنث العاقل، أو وصف غير العاقل ، أو الاسم الصريح مؤنثاً ومذكراً مما زنته فاعل أو فاعل ، بكسر العين وفتحها •

على أن وصف فاعل للرجال اذا لم يكسَّر على فواعل ، فانه يكسر على فُعَّل وفُعَّال كثيراً، كشُهَّد وشُهَّاد في جمع شاهد ، وقد يكسَّر على فُعلان كراكب وركبان وفارس وفرسان•

وليس جمع التصحيح الباب في جمع(فاعل) خاصة، اذا كان وصفاً للرجال، وانما هو الأصل في جمع الصفات عامة • قال الرضي في شرح الشافية (٢/١١٦) : (اعلم أن الأصل في الصفات ألا تكسر لمشابهتها الأفعال، وعملها عملها، فيلحق للجمع بأواخرها مايلحق بأواخر الفعل ، وهو الواو والنون ، فيتبعه الألف والتاء لأنه فرعه) • قال هذا في صدد الكلام على جمع الصفة ثلاثية ، وهو الحكم العام في الصفات • وقال الرضي أيضاً في شرح الكافية (٢/١٨١) : (والوصف الذي يجمع بالواو والنون اسم الفاعل واسم المفعول وأبنية المبالغة ، الا ما يستثنى ، والصفة المشبهة ، والمنسوب ، والمصغر) • ففي الأمهات أن ما يجمع بالواو والنون ، هو كل صفة لمذكر عاقل ، على ان تكون خالية من التاء ، صالحة لدخولها أو للدلالة على التفضيل كعالم وفاضل ، وأعظم وأكمل •

---

١ ـ لثبوت قياس فعول وافعل في جمع فعل بفتح الفاء وسكون العين عند الاكثرين • وثبوت افعال فيه ايضا ، على ما ذهب اليه ابو حيان وثبت عند المحدثين كما سنراه •

فاستثنوا لذلك من التصحيح ما كان على أفعل فعلاء ، أو فعلان فعلى ، من الصفات ٠ كما استثنوا ما يستوي فيه المذكر والمؤنث كفعول بمعنى الفاعل ، وفعيل وفَعَل بمعنى المفعول، ومفعال ومفعيل) ٠

واذا كان جمع التصحيح قد خص بالصفات في الأصل ، فقد جعل التكسير للأسماء ٠ ولا يمنع الصفة ، اذا كان بابها التصحيح ،أن تكسر تشبيهاً لها بالأسماء ، لكنهم استثنوا من الصفات ما كان على فعّال وفُعّال فمنعوهما من التكسير البتة ٠ قال سيبويه في الكتاب (٢/٢١٠) : (وأما ما كان فعّالا فانه لايكسّر لأنه تدخله الواو والنون فيستغني بهما ، ويجمع مؤنثه بالتاء ، لأن الهاء تدخله٠ ولم يُفعل به ما فُعل بفعيلة ، ولا بالمذكر ما فُعل بفعيل ٠ وكذلك فُعّال ٠ فاما الفَعّال فهو شرّاب وقتّال ٠ وأما الفُعّال فنحو الحُسّان والكُرّام ، تقول : شرّابون وقتّالون وحُسّانون وكُرّامون ، كرهوا أن يجعلوه كالأسماء حيث وجدوا مندوحة)٠

الباب في جمع فاعل من وصف الرجال هو التصحيح

يستبين من هنا أن ما كان على (فاعل)من وصف الرجال فبابه التصحيح ، فاذا كُسّر تشبيهاً له بالأسماء كان تكسيره على(فُعّل وفُعّال) غالباً ٠ وقد يكسّر على (فُعلان) لكنه لا يكسّر على (فواعل) ٠

ففي جمع فاعل على فُعّل وفُعّال اذاكان صفة لمذكر عاقل ، قال ابن يعيش في شرح المفصل للزمخشري : (٥/٤٥) : (الباب في فاعل اذا كان وصفاً نحو كاتب وضارب أن يجمع بالواو والنون ٠ وقد يكسّر بحكم الاسمية ، فاذا كُسّر المذكر منه كان على فُعّل ، قالوا : شاهد وشهّد ، وعلى فُعّال ، قالوا: شُهّاد وجُهّال وركّاب ، وذلك كثير) ٠

وفي جمع فاعل على فُعلان ، قال الرضي: (اذا انتقل فاعل من الصفة الى الاسم كراكب الذي هو مختص براكب البعير، وفارس الذي هو مختص براكب الفرس ، وراعٍ المختص برعي نوع مخصوص ، ليست كما ترى على طريق الفعل من العموم ، فانه يجمع في الغالب على فُعلان) ٠ وقال سيبويه في الكتاب (٢/٢٠٦) : (كما قالوا في الصفة التي ضارعت الاسم ، وهي اليه أقرب من الصفة الى الاسم : وذلك راع ورُعيان وشاب وشُبان) ، وجمع (فُعلان) هذا ، في الأصل للأسماء دون الصفات ٠

وفي منع جمع (فاعل) اذا كان وصفاً لمذكر عاقل ، على (فواعل) ، قال الأشموني في شرحه على الفية ابن مالك (٤/١٣٤) :(وذكر في التسهيل ضابطاً لهذه الأنواع ، فقال : فواعل لغير فاعل الموصوف به مذكر عاقل ، مما ثانيه ألف زائدة أو واو) ٠

على أن العرب قد جمعت على (فواعل)من وصف المذكر العاقل الفاظاً ، حُملت على الشذوذ : كفارس وفوارس ، وهالك وهالك وناكس ونواكس وحارس وحوارس وصاحب وصواحب وحاج وحواجّ وخاشع وخواشع وغائب وغوائب وشاهد وشواهد ورافد وروافد وسابق وسوابق ٠

متى يخرج فاعل في وصف المذكر العاقل عن بابه في جمع التصحيح ، الى التكسير

لا بد في جمع فاعل اذا كان وصفاً لمذكرعاقل ، من تعرّف هذا الوصف . فاذا جاء على الأصل ، أي على الحدوث فاعتمد على موصوف مذكور أو مقدر وكان عاماً ، كان لا مناص من جمعه جمع تصحيح لأنه الباب . واذا ضارع الأسماء فاختصّ وسُلب الحدوث واشتهر استعماله منقطعاً عن موصوفه مستغنياً عنه ، صح فيه التكسير . فانظر الى ما جاء في الأشباه والنظائر للامام السيوطي (١٢٧/٢) : (قال في البسيط : كل صفة كثر ذكر موصوفها معها ، ضعف تكسيرها لقوة شبهها بالفعل . وكل صفة كثر استعمالها من غير موصوفها ، قوي تكسيرها ، لالتحاقها بالأسماء كعبد وشيخ وكهل وضيف) . وجاء في الكليات لأبي البقاء مثل ذلك (ص/٢٢٠). ولنأت بأمثلة تكشف عما بسطنا وتُبين عما عنينا وقصدنا .

اذا أردت بـ (الكاتب) الذي يكتب ، صفة على الحدوث ، قلت في جمعه (الكاتبون). والكتابة في الأصل (الخط) . واذا رمت به الذي ينشىء النثر ويزاوله صح تكسيره فقلت في جمعه (الكتّاب) ، وليس هذا على شيء من الحدوث . والكتابة هنا صناعة الكاتب . وقد ضارع (الكاتب) ها هنا الاسم من حيث جواز انقطاعه عن موصوفه واستغنائه عنه . فأنت تقول (مررت بكاتب من أشهر الكتاب) كما تقول (صادفت عالماً من أتقى العلماء) .

قال ابن منظور : (كتب الشيء يكتبه كتباً وكتاباً وكتابة وكتّبه : خطّه) هذا هو الأصل . ثم قال : (والكتابة لمن تكون له صناعة مثل الصياغة والخياطة . ورجل كاتب والجمع كتّاب وكتبة ، وحرفته الكتابة .. ابن الأعرابي : الكاتب عندهم العالم) . وجاء في كشف الطرّة (١٠٧) : (وفي الدر المصون .. الصفة لا تقوم مقام موصوفها الا اذا كانت خاصة نحو : مررت بكاتب ، أو دل دليل على تعيين الموصوف) .

وكذا القول في (القارىء) ، اذا عنيت به من يقرأ ، صفة على الحدوث ، فأن جمعه (القارئون) . فاذا سميت به من اعتاد القراءة واتخذها علماً ، صح جمعه على (القراء) وجاز استعماله منقطعاً عن موصوفه . ومن ثم كان قولك (فلان أقرأ الناس) على معنيين : الأول ان يحمل على انه أكثر الناس قراءة ، على الأصل . والثاني أن يكون أحذقهم لهذا العلم وأعلمهم به ، على ما تدرّج اليه المعنى . وفي الحديث (أقرؤكم أُبيّ) قال ابن الأثير : (ويجوز أن يريد به أكثرهم قراءة ، ويجوز أن يكون على أنه أقرأ الصحابة ، أي أتقن للقرآن وأحفظ) .

وانظر الى ما قاله المرزوقي في شرح ديوان الحماسة (٤٢٦/١) : (لأن الصفة لا يقوم مقام الموصوف حتى يدل عليه دلالة قوية . فاما اذا كانت عامة في أجناس ، فلا يجوز ذلك فيه . فاذا قلت مررت بطويل وأنت تريد رجلا ، لم يحسن ، لأن الطويل يكون في غير الرجال ، كما يكون في الرجال . ولو قلت مررت بكاتب يحسن اذ كانت الكتابة مختصة) .

لماذا خرج فاعل في وصف المذكر العاقل الى فواعل في جمع فارس وسابق وصاحب ...

اذا أنت تدبرت ما جمعوه من (فاعل)وصف المذكر العاقل على (فواعل) تكسيراً ، ونسبوه الى الشذوذ ، استطعت أن تردّ كثيراًمنه الى مضارعة الاسم أيضاً . فاذا تأملت (الفارس) لم تر أنه على شيء من الحدوث،ووجدت أنك لست بحاجة الى ذكر موصوفه أو تقديره ، لشهرة استعماله منقطعاً عنه ،واختصاصه . فأنت تقول (مررت بفارس) كما تقول (مررت برجل) ولا تخشى فيهاللبس ، فتكسّره في الجمع كما تكسّر الأسماء .

هذا وانظر الى ما جاء في خزانة الأدبللبغدادي ، حول تأويل جمع فارس على فوارس (٢٠٦/١) : (وأما الثاني ، أيالوجه الثاني ، فقالوا انه من الصفات التي استعملت استعمال الأسماء فقرب بذلك منها ،ولأنه لا لبس فيه ، كما ذكر سيبويه ، من أن الفارس في كلامهم لا يقع الا للرجال) .

وهاك ما قاله المرزوقي في شرح ديوانالحماسة ، حول جمع (سابق) على (سوابق) في بيت بشامة النهشلي :

ان تبتدر غاية يوما لمكرمة تلق السوابق منا والمصلّين

قال (١٠٣/١) : (يقول ان تستبقنهايةمجد أو غاية مكرمة ، تر السابقين منا ، والتالين أيضاً منا . وانما قال المصلّين ، ولميقل المصلّيات مع السوابق ، لأن قصده الى الآدميين ، وان كان استعارهما من صفاتالخيل . ويجوز أن يكون أخرج السابق لانقطاعه عن الموصوف في أكثر الأحوال ،ولنيابته عن المجلّي ، وهو اسم الأول منها ، الى باب الأسماء فجمعه على السوابق ، كمايقال كاهل وكواهل ، وغارب وغوارب) .

وفي المصباح (مادة فرس) : (وعنابن القطان يجمع الصاحب على صواحب) . فاذا كان الصاحب مما جاء ، وصفاً لمذكرعاقل ، فقد أنزل منزلة الأسماء ، فاستغنى عن موصوفه . فقد جاء في اللسان :

(والصاحب المعاشر ، لا يتعدى تعدّيالفعل ، أعني أنك لا تقول : زيد صاحب عمرا ، لأنهم انما استعملوه استعمال الأسماء ،نحو غلام زيد) . وقال المرزوقي (٧١/١) : (قوله : صاحبا صفة في الأصل ، استعملتاستعمال الأسماء ، فلم يجر مجرى أسماء الفاعلين ، ويجري على طريقته : والد) .

من الأئمة من اشترط في تكسير فاعل على فواعل من صفات الرجال ، أمن اللبس الى مضارعة الاسم

أبى سيبويه أن يجمع (الوالد والصاحب)تكسيراً على فواعل ، ولو استعملا استعمال الأسماء ، وانما أجاز أن تقول (صواحبأوالد) جمعاً لصاحب ووالد ، من صفات

الرجال ، اذا سميت بهما رجلين ، فكانا اسمين فعلا · قال سيبويه (٢/١٠٠) : (وأما والد وصاحب ، فانهما لا يُجمعان ونحوهما ، كمايجمع قادمُ الناقة ، لأن هذا وان تُكلم به كما يُتكلَّم بالأسماء ، فان أصله الصفة ، ولـه مؤنث يُجمع بفواعل ، فأرادوا أن يفـرقوا بين المؤنث والمذكر ، وصـار بمنزلة المـذكر الذي يستعمل وصفاً نحو ضارب وقاتل · واذا جاءت صفة قد كسرت كتكسيرهم اياها لوكانت اسماً ، ثم سميت بها رجلا كسَّرته عـلى ذلك التكسير ، لأنه كسِّر تكسيـر الأسماء ، فـلا تُجاوزنّه) · قال أبو سعيد السيرافي في شرحه: (ذكر سيبويه والداً وصاحباً ، قبل التسميـة بهما فاذا ان صاحباً اذا جمعناه لم نقل فيـه صواحب ، وكذلك والد لا نقول فيه أوالد ، لأن هذين صفتان من حيث يقال والد ووالدة وصاحب وصاحبة · واذا كـان الصفـة على فاعل للمذكر لم يجمع على فواعل ، وانمـا يقال فيه فاعلون · وهذان الاسمان قد كثرا فجريا مجرى الأسماء ، فلم يجب لهما بذلك أن يقال صواحب وأوالـد ، اذ كان يقـال في مؤنثهما صاحبة ووالـدة · ولو سمينا رجـلا بصاحب لقلنا في التكسيـر صواحب · وامـا والد فقال الجرمي اذا سمينا به لم نقـل الا والدون · فان سمينا بـه مؤنثاً لم نقـل الاوالدات ، وان سمينا بوالدة قلنا والدات ، لأن العرب تنكبت في جمـع ذلك التكسيـر قبـل التسمية) ·

وفحوى كـلام سيبويه أنـك لا تقـول (صواحب وأوالد) ولو استعملا استعمـال الأسماء ، اذ بقي لهما من الصفـة قبولهمـا التأنيث ، فأنت اذا كسَّرتهما كذلك التبسـا بما يجمع منهما مؤنثين · أما ان سميت بهما فان لك ذلك لانتفاء اللبس · وقد ذهب الجرمي الى أبعد من هذا ، كمـا رأيت ، فقـد أبى تكسير والد على أوالد ، ولو سميت به · فأنت تقول (والدون) في جمع والد ، ولو جعلته اسماً للرجل · فكأن ضابط سيبويه فيما يصح أن يجمع على (فواعل) اذا كان وصفاً لمذكر عاقل ، أن يضارع الاسم ، وألا يقـع اللبس بينه وبين مؤنثه ، كما هـو الحال في فـارس وفوارس ، لاختصاصه بالرجـال · أمـا اذا جعلنا الوصف اسماً للرجل فلا خلاف في تكسيره تكسير الأسماء · قـال سيبويـه (٢/٩٨) : (وان سمّيت رجلا بمسلم فأردت أن تكسِّر ولا تجمع بالواو والنون قلت : مَسالم ، لأنه اسم مثل مُطرِف · وان سميت بخالد فأردت أن تكسِّر للجمع قلت : خـوالد ، لأنه صـار اسماً بمنزلة القادم والآخر ، وانما تقـول القوادم والأواخـر والأناسي ، وغيرهـم في ذا سواء ··· وقد قالوا فوارس في الصفة لهـذا أجدر أن يكون · والدليل على ذلك أنك لو أردت أن تجمع قوماً على خالد وحاتم ، كماقـالت المنـاذرة والمهالبـة ، لقلت الحـوّاتم والخوّالد ··) ·

خطـأ القـول بإباحـة فاعـل على فواعـل من صفـات الرجـال

عرض الأستاذ محمـد العدناني ، لمـانحن فيه ، في كتابه معجم الأخطاء الشائعة ، فأقر جمع (باسل) على (بواسل) فقـال :(ولا يخطىء من يجمع كل صفة لمذكر عاقل على وزن فاعل ، على فواعل) ، ثم استدرك فأردف : (ولكن الأصل ألا يجمع على فواعل الا الكلمات التي نجدها في المعاجم) · وقـد اعتمد العدناني في مخالفة النحاة ، عـلى أن

ما جمع على (فواعل) من (فاعل) اذا كان وصفاً لمذكر عاقل ، كثير قد أربى على الثلاثين .

وقد سبقه الى هذا عضو المجمع القاهري الأستاذ عباس حسن ، فقد جاء في كتابه (النحو الوافي) (٤/٤٨٦) : (والحق أن صيغة فاعل يجمع قياساً على فواعل ، سواء أكانت صفة للمذكر العاقل أم غير العاقل . غير أن مراعاة الشرط أفضل . أما من لا يراعيه فلا يحكم عليه بالتخطئة ، وانما يحكم عليه بترك الأفضل الى ما هو مباح ، وان كان دونه في القوة) ، وقد علل هذه الاباحة فقال :(أما سبب الاباحة وعدم التقيد بالشرط .. فهو ما تيسر لبعض الباحثين المعاصرين من اهتدائه في الكلام الفصيح الذي يحتج بصحته، الى جموع كثيرة تجاوزت الثلاثين) .

ولعل الباحث الذي عناه الأستاذ عباس ، هو الأستاذ علي السباعي . فقد قرأت له في مجلة الأزهر (عدد حزيران من عام ١٩٦٨) قوله : (بَسُلَ الفعل : في المعاجم بَسُلَ يبسُل بُسولا وبَسالة ، شجُع فهو بسيل وباسل ، والجمع بُسَلاء وبُسل . ولم يجيء في المعاجم بواسل كفوارس وهوالك ونواكس ، فانكرها المعاصرون : اليازجي في لغة الجرائد ، والأستاذ بشر فارس في المقتطم ، ونقد الأخير شاعرنا العظيم .. علي الجارم في قوله مؤبناً ملك العراق المرحوم غازي الأول:

طرحنا رداء اليأس عنا بواسلا وان هزنا يوم الفراق وان أدا)

الى أن قال : (وقد وقفت على جموع لفاعل وصف لمذكر عاقل ، تبطل قول النحويين بشذوذ الفارس مع ما ماثله) . وختم قوله (وبعد فانا ننتظر رأي المجمع الموقر في هذا الجمع بعد أن جاء السماع بثلاثين منه فصيحة واضحة) .

كثرة فاعل على فواعل في صفة الرجال
لا يشفع باباحته ما دام ثمة سبب لشذوذه

أقول لا مساغ البتة لاباحة جمع فاعل على فواعل اذا كان وصفاً لمذكر عاقل ، ولا عبرة بما جمع منه على هذا النحو ، ولو تجاوز ثلاثين لفظاً . ذلك أنه لا مندوحة عن ملاحظة حال الصفة وتمرّفها والتعويل على دلالتها وما تعنيه كما أسلفنا . فاذا وجدت الصفة من فاعل على الأصل دالة على الحدوث ، معتمدة على موصوف مقدر أو مذكور ، كان لا مناص من جمعها جمع تصحيح من فاعل . فاذا قلت (هؤلاء ذائعو الصيت ، أو مانعو الزكاة) لم يصحّ بحال أن تقول فيه (هؤلاء ذوائع الصيت أو موانع الزكاة) . أو قلت (هؤلاء قائلون بالسمي ، قائمون على الأمر ، آمرون بالمعروف ، ناهون عن المنكر) ، امتنع أن تقول فيه : (هؤلاء قوائل بالسمي ، قوائم على الأمر ، أوامر بالمعروف، نواه عن المنكر). وقد جاء في التنزيل (أولئك هم الخاسرون) و (أولئك أصحاب النار هم فيها خالدون) و (ان كنتم فاعلين) ، أفيصح أن تحلّ فيها، لو جئت بمعناها ، (الخواسر) محل (الخاسرون) ، و (خوالد) مكان (خالدون) ، و (فواعل) في موضع (فاعلين) ؟

هذا وقد جاء في خزانة الأدب للبغدادي(١/٢٠٦) : (قال الشاطبي في شرح الألفية : وطريقة المبرد في جمع ما جاء شاذاً من هذا النوع ، أن فواعل هو الأصل في الجميع ، وانما منع خوف اللبس • فاذا اضطروا راجعوا الأصل كما يراجعونه في سائر الضرورات حيث أمنوا الالباس) • أقول ليس فيما ذهب اليه المبرد خروج عما قرره النحاة • وكل ما في الأمر أن الامام المبرد قد رأى أن جمع (فاعل) على (فواعل) هو الأصل • فاذا امتنع (فاعل) من صفة الرجال أن يجمع عليه ، فذلك لالتباسه بصفة النساء • ف (فواعل) انما هي جمع (فاعلة) في صفات من يعقل دون (فاعل) •

وقال المبرد في كتابه الكامل ، في كلامه على بيت الفرزدق :

واذا الرجال راوا يزيدَ رايتهم خضعَ الرقاب نواكسي الأبصار

(وفي هذا البيت شيء يستطرفه النحويون ، وهو أنهم لا يجمعون ما كان من فاعل نعتاً على فواعل لئلا يلتبس بالمؤنث ،لا يقولون : ضارب وضوارب لأنهم قالوا ضاربة وضوارب •• ويقولون في المثل هو هالك في الهوالك ، فأجروه على أصله لكثرة الاستعمال لأنه مثل ، فلما احتاج الفرزدق لضرورة الشعر ، أجراه على أصله فقال : نواكسي الأبصار ، ولا يكون مثل هذا أبداً الا ضرورة) •

وقال أبو علي المرزوقي في شرح الحماسة(٤٠) حول قول عتبة بن الحارث : (ومثلي في غوائبكم قليل) : (وقال أبو العباس المبرد: هذا هو الأصل في جميعه ، ويجوز في الشعر). وقول المبرد : (ويجوز في الشعر) يعني أنه جار في الشعر دون النثر •

هالك وهوالك

جمع العرب الهالك والغائب والشاهد ،من صفات الرجل على هوالك وغوائب وشواهد • قال صاحب الخزانة (٢٠٥١) :(وهالك وهوالك ، قالوا : هالك في الهوالك، وغائب في الغوائب ، وشاهد في الشواهد ،قال عتبة بن الحارث لجَزء بن سعد :

احامي عن ديار بني ابيكم ومثلي في غوائبكم قليل

فقال له جَزء : نعم وفي شواهدنا •فجمع عتبة غائباً على غوائب ، وجمع جزء شاهداً على شواهد ، وقد وجهت بتوجيهات•)•

وعندي أن (الهالك والغائب والشاهد)قد أفردت من موصوفاتها وسلبت الحدوث فاجريت مجرى الأسماء ، فكان ذلك وجه تكسيرها على (فواعل) كما كسرت الأسماء •

فالأصل في (هالك) أن يكون وصفاً على الحدوث ، كما في قوله تعالى (كل شيء هالك الا وجهه •• القصص/٨٨) ، لكنه استعمل مفرداً عن موصوفه فأجري مجرى الأسماء فجمع على (هوالك) • والذي أراه أنك اذا قلت على المثل (فلان هالك في الهوالك) وجعلت هالكاً فيه صفة على الحدوث ، لم يكن الهوالك جمعاً له • واذا جعلته ك (الهلكة) اي الشيء الهالك كان لجمعه على (هوالك) وجه • قال صاحب اللسان : (وفلان هِلكَة من

الهلك ، أي ساقطة من السواقط ، أي هالك) • وقد خرّجه ابن بري على أنه جمع هالكة فقال : (يجوز أن يريد هالك في الأمم الهوالك ، فيكون جمع هالكة) على القياس•

وهناك وجه آخر • ذلك أن قول المثل (انه هالك في الهوالك) لا يوجب أن يكون (هوالك) أصلا ، جمع هالك • وكل ما يعنيه أنه قد وقع موقع جمعه وأغنى مُغناه • فانظر الى قول ابن جني في الخصائص (٣٢٧/١) :(ومثله ليلة طلقة وليال طوالق ، فليس طوالق تكسير طلقة ، لأن فَعلة لا تكسر على فواعل ، وانما طوالق جمع طالقة ، ووقعت موقع جمع طلقة) •

غـائـب وغـوائـب

أما غائب ، فقد ورد في اللسان (وغائب الرجل ما غاب منه : اسم كالكاهل والجامل وأنشد ابن الأعرابي :

ويخبرني عن غائب المرء هَدْيُه كفى الهدي عما غيَّب المرء مخبرا)

والغائب ها هنا اسم للشيء الخفي أو الغائب • وجاء في التاج (وغائبك ما غاب عنك : اسم ، كالكاهل والجامل ، أي ليس بمشتق من الغيبوبة • وأنشد ابن الأعرابي.. قال شيخنا : ولكن قوله في تفسيره ما غاب عنك ، أي الذي غاب ، صريح في أنه صيغة اسم فاعل من غاب • وان كان يمكن دعوى أنه الأصل ، وتنوسيت الوصفية ، وصار اسماً للغائب كالصاحب ، فتأمل) •

وعندي أن (الغائب) قد أطلق اسما على الذي غاب عاقلا أو غير عاقل ، فانقطع عن موصوفه ، وضارع الأسماء•

شـاهـد وشـواهـد

وكذا الحكم في (شاهد) بمعنى (حاضر) • قال صاحب اللسان : (وشهده شهوداً أي حضر فهو شاهد ، وقوم شهود أي حضور) • وقال صاحب المفردات (الشهود والشهادة الحضور مع المشاهدة ، اما بالبصر أو البصيرة ، وقد يقال للحضور مفرداً • قال : عالم الغيب والشهادة ، لكن الشهود بالحضور المجرد أولى ، والشهادة مع المشاهدة أولى) •

وشاهد في الأصل صفة على الحدوث ،تقال فيما يقابل الغائب • قال صاحب اللسان (وقلبه شاهدٌ ذلك غير غائب عنه) •وقد استعمل مفرداً عن موصوفه فأجري مجرى الأسماء • فأنت تقول (جاء شاهدك) فتقطع الصفة عن موصوفها ، وتعني بـ (الشاهد) أن يكون من الشهادة أو الشهود ، على السواء•

وفي التنزيل (وشاهد ومشهود) ، قال صاحب المفردات (وقيل المشهود يوم الجمعة ، وقيل يوم عَرفة ويوم القيامة ، وشاهد : كل من شهده) • وقد قيل (شواهدكم) فيما يقابل (غوائبكم) كما أسلفنا • بل أطلق (الشاهد) اسماً للنجم وسواه أيضاً • ففي

النهاية (انه ذكر صلاة العصر ثم قال لا صلاة بعدها حتى يراها الشاهد ، قيل وما الشاهد، قال النجم ، سماه الشاهد لأنه يشهد الليل أي يحضر ويظهر ، ومنه قيل لصلاة المغرب : صلاة الشاهد) ٠

باسل وبواسل

جاء (باسل) وقيل في فعله (بَسَل)كنصر و (بَسُل) ككرم ٠ وقيل في جمعه (بُسل وبُسلاء) ٠ وذكر الهمذاني في الفاظه أن جمعه (بُسَّل) بضم الأول وتشديد الثاني وفتحه ٠ أما جمعه على(بواسل) اذا كان وصفاً للعاقل فلم يرد في معجم ، لكنه جاء في شعر باعث بن صُريم، وهوشاعر جاهلي ٠ قال :

وكتيبة سُفعِ الوجوه بواسلٍ ... كالأسد حين تذبّ عن أشبالها
قد قدت أوّل عُنفُوانِ رعيلها ... فلففتها بكتيبة أمثالها

وهما من أبيات الحماسة ٠ وقد استدل الأستاذ علي الجارم على صحة جمع بواسل صفة للرجال بالبيت الأول ، على ما ذكرته الرسالة (٣/٣١١) ٠ فهل جاء بواسل في قول باعث هذا ، صفة للرجال حقاً ؟ أما أبو علي المرزوقي فلم يُشر في شرحه الى هذا ٠ وهو لم يذكر في شرحه جمعاً لفاعل على فواعل من صفات الرجال الا نص على شذوذه ، وأورد ما جاء في توجيهه ٠ فقد ذكر فوارس ونواكس وهوالك وخوائب وشواهد ، بل أورد سوافر وشواطن وخوارج (٧٦٩) ، وأتى بما قيل في توجيه كل منها ، فما الذي جاء به لتوجيه (بواسل) صفة للرجال ؟

قال المرزوقي في تفسير البيت (٨٣٦):(فيقول ربّ كتيبة قد تعودت الغارات والصبر على الابعاد فيها ، فاسودت الوانها بما تقاسيه من التعب ، وتديم لبسه من الأسلحة ، وكانها في بأسها ونجدتها ، وماتأوي اليه من قوتها وشدّتها ، الأسد اذا ذبت عن جرائها ٠٠ وقوله بكتيبة أمثالها :لو قال مثلها لجاز ، ولكنه جمع على معنى طوائف الكتيبة لاختلافها) ٠ فكيف أوّل المرزوقي وصف (الكتيبة) بالبواسل ٠ أقول ذهب المرزوقي الى أن الشاعر قد تصوّر الكتيبة أسداً في قوتها وشدتها وذبّها عن جرائها ، ومن ثم قال (كتيبة بواسل) ،والبواسل هي الأسد ٠ ففي اللسان (والباسل الأسد ، لكراهة منظره وقبحه)وفي التاج (البَسول : الأسَد) ٠ فاذا صح قولك رجال بواسل فعلى جهة قولك رجال أسد ٠

أما الامام التبريزي فقد قال في شرحه(٢/١١٢) : (بواسل برده الى الكتيبة ، وفواعل في وصف الرجال قليل ، يقال فارس وفوارس ، وهالك وهوالك وناكس ونواكس وخارج وخوارج ٠٠٠ ، وأمثالها يعني أمثال هذه الكتيبة من العدد ، وقال أمثالها فرده الى المعنى ، لأن الكتيبة هنا : الخيل والرجال) ٠ فما الذي يعنيه قول التبريزي (بواسل : رده الى الكتيبة) ؟ قوله هذا يعني أن الشاعر قد أتى بالوصف على (بواسل) ليطابق بين

الوصف وبين الكتيبة • ولكن أأتى الشاعر بالوصف على فواعل ليطابق بينه وبين لفظ الكتيبة أم بينه وبين معناها ؟

أقول أما لفظ الكتيبة فان يقتضي أن يكون الوصف مفرداً مؤنثاً فيقول (كتيبة باسلة) هذا هو الأصل • وأما معناها فانه لا يوحي أن يكون وصف الكتيبة (بواسل) ويكون بواسل مع ذلك وصفاً للرجال ، كما أشار اليه التبريزي في قوله (وفواعل في وصف الرجال قليل) ، ما لم يكن قد قصد بالكتيبة (الخيل والرجال) على حد قول الشارح نفسه • على أن التبريزي لم يعلل مجيء (بواسل) وصفاً للرجال ، كما فعل المرزوقي •

وانظر الى قول الشاعر :

غشيته وهو في جاواء باسلة ۝ عضباً أصاب سواء الرأس فانفلقا

قال المرزوقي (٦٠) : (في جأواء باسلة : في جيش تام السلاح كريه اللقاء) • وقال الجوهري (وكتيبة جأواء •• وهي التي يعلوها لون السواد لكثرة الدروع) • فكتيبة جأواء هي كتيبة كدراء اللون في حمرة كلون صدأ الحديد، كما قال الزمخشري في الأساس• وقد وجه المرزوقي وصف الكتيبة بالباسلة بأنها تامة السلاح كريهة اللقاء ، ويعبر ببسالة الأسد في الأصل عن شجاعته وكراهة وجهه وشدة عبوسه • ففي الأساس (فيه بسالة •• وقد بَسَل وتبسَّل اذا تشجع ، وأسد باسل) وأضاف (وله وجه باسر باسل: شديد العبوس) • فاذا قيل كتيبة باسلة عنَوا أنها كريهة اللقاء ، واذا قيل كتيبة بواسل عنَوا أن جندها بواسل أي أسد • فقد سمي الأسد بالبواسل ، والبواسل صفة غالبة انقطعت عن موصوفها فقامت مقامه وانزلت منزلته ، والأصل أسد بواسل • قال المرزوقي (٤١) : (والبسالة توصف بها الأسد والرجال ، يقال أسد باسل وبسول كما يقال رجل باسل وبسول) • واذا كان الباسل صفة للأسد والرجل على السواء فقد اشتهر وصفاً للأسد كأنه الأصل فيه حتى غدا علماً له • فانظر الى قول أبي زيد الطائي :

صادفت لما خرجت منطلقاً ۝ جهم المحيا كباسل شرس

وهكذا أصبح الباسل اسماً من أسماء الأسد ، فاذا قلت هؤلاء بواسل عنيت هؤلاء أسُد أو كالأسد في عبوسهم غضباً وشجاعة ، كما تقول هؤلاء ذوائب القوم والذؤابة اسم في الأصل قد وصف به • وجاء الأستاذ علي السباعي ببيت آخر للزفيان السعدي، قال فيه:

يحملن أسد الزأرة البواسلا ۝ مدَّرعين للوغى سرابلا

قال السباعي (يعني خيلا تحمل فرساناً بواسل شجعان كأسد الأجمة ، قد لبسوا للحرب لباسها) ، وعندي أنه على تقدير (يحملن رجالا كأسد الزأرة البواسل ، مدَّرعين للحرب سرابلها) ، فالبواسل صفة للأسد ، على الأصل •

تكسير باسل صفة للرجال على بُسَّل وبسلاء وتصحيحه على باسلين

يكسَّر باسل صفة للرجال على بُسَّل كشاهد وشُهَّد وعاذل وعُذَّل ، كما جمعه الهمذاني في ألفاظه ، وقد يجمع كبسيل على بسلاء ما دام صفة ثابتة ، وليس فعلاء مختصاً

بفعيل . قال الأشموني (٤/١٣٣) :(ما ذكرته من أن كل وصف دلّ على سجية مدح أو ذم ، وهو على فاعل أو فعّال ، حكمه حكم فعيل المذكور في الجمع على فعلاء ، هو ما في التسهيل ، كما تقدّم) . وقال ابن جني في الخصائص (١/٣٨٧) : (يدل على ذلك تكسيرهم لشاعر على شعراء ، لما كان فاعل هنا واقعاً موقع فعيل كسّر تكسيره ليكون ذلك أمارة ودليلا على ارادته ، وأنه مغنٍ عنه ، وبدل منه .. وعلى ذلك قالوا عالم وعلماء . قال سيبويه : يقولها من لا يقول عليم . لكنه لما كان العليم انما يكون الوصف به بعد المزاولة له ، وطول الملابسة ، صار كأنه غريزة ، ولم يكن على أول دخوله فيه . ولو كان كذلك لكان متعلماً لا عالماً ، فلما خرج بالغريزة الى باب فَعُل ، صار عالم في المعنى كعليم فكسّر تكسيره) .

أما تصحيح (باسل) على (باسلين) فهو القياس والباب ما دام باسل صفة للرجال . قال قتادة الحنفي :

ما كنت أوّل من أصاب بنكبة دهرٌ وحيٌّ باسلون صميم

قال المرزوقي (٧٦٧) : (وقول باسلون صميم ، فالبسول عبوسة الشجاعة والغضب والصميم خالصة الشيء ، وما به قوامه . يقال للرجل هو من صميم قومه ، أي من محض أصلهم . ويوصف بالصميم الواحد والجمع) .

وقال التبريزي (٢/٢٦٩) : (وحيّ باسلون يعني أنهم قاتلوه فغلبوه ، ومدحهم بقوله باسلون صميم ، وهم أعداؤه ، لأن عدو الرجل ينبغي أن يكون مثله ، فاذا مدحهم فقد مدح نفسه) . أما (بُسُل) فهو جمع بَسول ، ويجوز فيه التسكين ، كما جاء في الهمع (٢/١٧٦) .

الهوازم والخوارج

قال قتادة بن مَسلمة الحنفي ، وهو شاعر جاهلي :

لم ألق قبلهم فوارس مثلهم أحمى ، وهن هوازم وهزيم

قال المرزوقي في شرح الحماسة (٧٦٨): (فأما قوله أحمى فالمراد به أحمى منهم .. أي لم ألق فرساناً مثلهم قبلهم هم أحمى منهم هازمين ومهزومين . وقوله : وهن هوازم الواو واو الحال والضمير منه لفِرَق الخيل وطوائفها ، ولهذا قال هوازم لما كان فواعل يختص بجمع المؤنث الا في الأحرف المعدودة عند الكلام في فوارس) ، وأردف : (ومثل هوازم قولهم الخوارج لأن المراد به الفِرَق .. فأما قوله وهو هزيم فهو فعيل بمعنى مفعول ، والمراد به الكثرة لا الواحد ، كأنه قال : وهي بين هازمة ومهزومة) . ومن ثم ليس (هوازم) ها هنا جمع هازم صفة لعاقل ولا (خوارج) جمع خارج صفة للرجال .

امتناع القول باباحة فاعل على فواعل اذا كان صفة للرجال

يستبين بما تقدم أن لا وجه لاطلاق القياس في جمع (فاعل) على (فواعل) اذا كان صفة لمذكر عاقل . ولا مساغ لقولك (نحن جواد في العمل ، هوازم على المضي فيه)

أو قولك (نحن الحوافظ للعهد والسوائل عنه) ، بدلا من قولك (نحن جادّون في العمل، عازمون على المضي فيه) أو بدل قولك (نحن الحافظون للعهد والسائلون عنه) • على أن لنا أن نقيس على ما جمعه العرب من ذلك وذكروا توجيهه ، فاذا أنت أسميت من يرصد حركة العدو (راصداً) اذا كان الرصد نهاراً، أو (ساهراً) اذا كان الرصد ليلا ، فجعلت كلاً منهما صفة غالبة قطعت عن موصوفها فجرت مجرى الأسماء ، جمعت الأول على (رواصد) والآخر على (سواهر) ، ولذلك وجه ظاهر • فقد جمعوا (القابس) الذي يقبس الخبر ويعلمه الناس ، وأصله طالب النار وآخذها ، على قوابس ، و (الرافد) وهو المعطي والمعين ، على روافد • وهذا سبيل القياس فيه •

جمع فعل على افعال عند الأقدمين

كثرة النحاة على أن ما يجمع على (أفعال) هو (فعل) بفتح الفاء والعين • أما (فعل) صحيح العين ساكنها فهو يجمع على (أفعل وفعال وفعول) • قال سيبويه في الكتاب (١٧٥/٢) : (أما ما كان من الأسماء على ثلاثة أحرف وكان فَعلاً فانك اذا ثلّثته الى أن تعشّره ، فان تكسيره أفعل •• فاذا جاوز العدد فان البناء قد يجيء على فعال وعلى فعول) • وهذا ما حكاه السيوطي عن النحاة في همعه (١٧٤/٢ ـ ١٧٥) •

وقال ابن الحاجب في شافيته (٨٩/٢) : (الغالب في نحو فلس على أفلس وفلوس) اي على أفعل وفعول • وزاد الرضي في شرحه (فعالا) بكسر الأول فقال (والغالب في كثرة فَعل أن يكون على فعول وفعال) •

أما جمع (فعل) ساكن العين على (أفعال) فالأكثرون من النحاة على أنه شاذ • قال سيبويه في الكتاب (١٧٦/٢) : (انه ليس بالباب) • وقال الشنتمري شارح أبيات الكتاب (انه شاذ) • وتابعهما كثيرون ومنهم صاحب التصريح • ونزع ابن يعيش الى هذا في شرح المفصل (١٥/٥) فقال : (فمن الشاذ تكسيرهم فعلا بسكون العين في القلة على أفعال والقياس أفعل) •

وذهب بعض النحاة الى قياس فعل على أفعال ولكنهم قصروه على ما كان مضاعفاً وما أوله الهمزة أو الواو • قال الأشموني في شرح ألفية ابن مالك (١١٩/٤) : (وذهب الفراء الى أنه ينقاس فيما فاؤه همزة نحو ألف ، أو واو نحو وهم ••) وقال (وظاهر كلامه في شرح الكافية موافقته على الثاني •• كوقت وأوقات •• ثم قال ان المضاعف من فعل كالذي فاؤه واو في أن أفعالا في جمعه أكثر من أفعل كعم وأعمام وجدّ وأجداد ورب وأرباب) •

على أن من النحاة من قال بقياس فعل صحيح العين على أفعال • قال أبو حيان فيما حكاه في حاشيته على شرح الجاربردي للشافية(١٢٩) : (ولو ذهب ذاهب الى اقتياس أفعال من فعل صحيح العين ، لكان قد ذهب مذهباً حسناً لكثرة ما ورد منه) •

جمع فَعْل على افعال عند المحدثين

نحا نحو قياس فعل على أفعال من المحدثين الأب أنستاس ماري الكرملي ، وعرض لهذا في مجلة مجمع اللغة العربية بالقاهرة فيدور انعقاده الرابع فاخذ على النحاة قولهم بشذوذ هذا الجمع وقصرهم اياه على الفاظ ممدودات • وذكر ان ما تحصل له من جمع فعل عامة على افعال بلغ (٣٤٠) مثالا ، ولم يتحصل له من جمع فعل على أفعل غير (١٤٢) لفظاً • وأيده في ذلك كثيرون ومنهم الدكتور مصطفى جواد في كتابه (دراسات في فلسفة النحو والصرف) فأطلق قياس فعل على افعال وأكد صحة جمع (بحث) على (أبحاث) بعد أن نقل المصدر الى الاسمية ، وقد سُمي به كتاب (تنقيح الأبحاث في الملل الثلاث) للفيلسوف عز الدولة ابن كمونة اليهودي البغدادي من رجال القرن السابع الهجري • كما جمعه القفطي والحكيم الرازي جمع كثرة حين قال (بحثاً وبحوثاً) • أقول الصحيح قول من قال بقياس فعل على أفعال • لكن الأب الكرملي قد تحيف النحاة فلم يشر الى أن منهم من ذهب الى هذا القياس كابي حيان ، على ما ذكرناه • وعاب عليهم أنهم اعتادوا الحكاية دون تأت أو معاناة ، والمتابعة والاقتداء دون فحص أو تدبر او اجتهاد ، ولو صحت دعواه لما اختلف أقوالهم وتباينت آراؤهم في كل مجال • وقد أخذ مجمع اللغة العربية بالقاهرة برأي لجنة الأصول في اقرار هذا القياس في دورته السادسة والثلاثين عام ١٩٧٠ ميلادية •

خصم واخصام

اختلف الباحثون في جمع خصم على أخصام ، فمنعه الشيخ ابراهيم اليازجي اذ قال : (ويقولون هؤلاء أخصامي ، يريدون جمع الخصم بالفتح ، وفَعْل الصحيح العين لا يجمع على أفعال ، الا ألفاظ شذت ليس هذا منها، والصواب جمعه على خصوم) وتابعه في ذلك جماعة • وردّ الأستاذ سليم الجندي هذا القول مستظهراً بما جاء في مستدرك التاج (ومما يُستدرك عليه الأخصام جمع خَصِم ككتف وأكتاف ، أو جمع خَصم كفرخ وافراخ ، أو جمع خصيم كشهيد واشهاد) • وقد أثبت (خصماً على أخصام) في كتابي (أخطاؤنا في الصحف والدواوين) محتجاً بهذا النص ، فثبت بذلك جمع خصم على أخصام لمجيء السماع به ، وقد رأيت أن القياس يؤيده •

زهر وزهور وازهار

جاء الزهر بسكون الهاء وفتحها ، وجمع في المعاجم على (أزهار) ، وقد يجمع (الزهر) الساكن العين قياساً على (زهور).لكنه قيل ان الأصل فيه التحريك أي (الزهَر) بفتح الهاء ، والزهر بالسكون فرع منه •وقياس فَعَل المفتوح العين على أفعال ، فاعتبر في الجمع الأصل فقيل أزهار دون زهور الذي هو جمع (زَهر) بسكون الهاء • وقد أخذ بهذا من المحدثين الشيخ مصطفى الغلاييني في كتابه (نظرات في اللغة والأدب) •

أقول اما أن (فعلا) بسكون العين يجمع في الكثرة على فعول فهو ما قال به سيبويه في الكتاب (٢/١٧٥) ، اذ جاء فيه (•• فاذا جاوز العدد هذا فان البناء قد يجيء على فعال

وعلى فعول ، وذلك قولك كلاب وكباش وبغال • وأما الفعول فنسور وبطون • وربما كانت فيه اللغتان فقالوا فُعول وفِعال ،وذلك قولهم فروخ وفراخ وكعوب وكعاب وفحول وفحال) • ونحو من ذلك ما جاء في شرح الشافية للرضي ، وشرح المفصل لابن يعيش ، وألفية ابن مالك ، وحاشية الصبان على شرحها •

وأما أن العرب قد جمعت زهرا على أزهار دون زهور لأنها جمعت زهَراً بالتحريك ، واعتدت به أصلا فاستغنت بذلك عن جمع (زهر) بسكون الهاء ، فهذا قد بُني على ما ذهب اليه الكثرة من الأوائل من أن فعلا ساكن العين صحيحها لا يقاس على أفعال. أما وقد ثبت أن أفعالا يكثر في جمع فَعل وفَعَل ، بسكون العين وفتحها ، على السواء، فقد وهن القول بأن العرب قد اعتمدت في الجمع على (زهَر) بالتحريك دون ز هر) بالاسكان •

والخلاصة أننا اذا جمعنا زهراً باسكان الهاء على زهور فقد أخذنا بالقياس الغالب ، وقد جاء هذا في كلام الأئمة • قال صاحب المصباح في مادة ـ روض ـ (الروضة الموضع المعجب بالزهور) كما أشار اليه الشيخ أمين طاهر خير الله في كتابه (اللؤلؤ المنضود) • قلت جاء في التاج أيضاً في الكلام على ـ العنبر ـ(وقيل الأصح أنه شمع عسل ببلاد الهند ، يجمد وينزل البحر ، ومرعى نحله من الزهور الطيبة ، يكتسب طيبه منها) ، كما أشار اليه العدناني في معجمه •

أما الأزاهير فجمع الأزهار كالأقاويل جمع الأقوال• وبقي أن نشير الى أن (الزهور) مصدر (زهَر) أيضاً كفَسَح له في المجلس فسوحاً • ففي اللسان (وزهر السراج يزهَر زهوراً وازدهر تلألأ •• قال الأزهري ••وزهرت النار زهوراً أضاءت وأزهرتها أنا) •

جو وجواء وأجواء

والجوّ بتشديد الواو يجمع على جواء بكسر الأول ، وعلى أجواء • ومن النقاد من قصر جمعه على جواء • قال الأستاذ أحمد حسن الزيات في مجلة مجمع اللغة العربية بالقاهرة (ج/٩) : (العرب يجمعون الجوّ على جواء ، والمحدثون يجمعونه على أجواء). وليس هذا بالوجه ، فقد جاء جمع الجوّ على أجواء غير مرة ، في نهج البلاغة من ذلك قوله (١/١٠) : (ثم أنشأ سبحانه فتق الأجواء وشق الأرجاء) قال الشارح (الأجواء جمع جوّ ، وهو هذا الفضاء العالي بين السماء والأرض) • وقوله (١/١٦٧) : (وحشا بهم فتوق أجوائها) • قال الشارح (الأجواء جمع جوّ ، وأصله ما اتسع من الأودية ، ويقال لما بين السماء والأرض من الفضاء جو) •والضمير في (بهم) عائد الى الملائكة • وقد حكى صاحب النهاية قول علي (رض) :(فتق الأجواء ••) وحكاه عنه صاحب اللسان •

ولكن أي الجمعين هو القياس أجواء أم جواء ؟

أقول من القدماء من قال بقياس فعل على أفعال لكنه اشترط أن يكون صحيح العين كأبي حيان ومنهم من قال بقياسه فاشترط أن يكون مبدوءاً بهمزة أو واو، أو يكون مضاعفا.

ولم أر في أمثلة المضاعف ما جاء معتلا • ومنهم من شرط أن يكون أجوف معتل العين دون اللام ، بالواو أو الياء • ومن أمثلة الكتاب (٢/١٨٤ ـ ١٨٥) : (سوط وأسواط وثوب وأثواب ونوع وأنواع) من الواوي ، و (بيت وأبيات وقيد وأقياد وخيط وأخياط وشيخ وأشياخ) من اليائي • ونحو من ذلك ما جاء في الشافية وشروحها • فليس جمع جو على أجواء قياسا عند الأقدمين ، وانما هو كذلك عند المحدثين •

أما جمعه على (جواء) فهو قياس غالب عند الأقدمين فقد جمعوا فعلا في الكثرة على فعال عامة كما أشرنا اليه وذكر الرضي من الناقص الدلو والدلاء والظبي والظباء •

قبو وأقباء

جمع قبو على أقباء صحيح • قال الفيومي (القبو معروف والجمع أقباء) • وأفعال ينقاس جمعاً لفعل صحيح العين عند بعض الأقدمين ، وكذلك هو عند المحدثين • على أن الكتاب يجمعون القبو على أقبية ، وقد انفرد بجمعه هذا البستاني في معجمه محيط المحيط• وحقيقة الأمر أن الأقبية لا يصح جمعاً لقبو في الأصل ، لأن (أفعلة) لا ينقاس جمعا لثلاثي • قال صاحب الهمع (أفعلة يطرد في اسم مذكر رباعي ثالثه مد ..) ثم قال (وندر قَدَح وأقدحة وقنّ وأقنّة وخال وأخولة) • فالأقبية اذن ليست قياساً في جمع (قبو) ولم يرد به نص معتمد • لكن (الأقبية) جمع قباء بفتح أوله ، والقباء نوع من اللباس • قال الفيومي (والقباء ممدود والجمع أقبية) وقال ابن منظور (والقباء ممدود، من الثياب، الذي يلبس• مشتق من ذلك لاجتماع أطرافه، والجمع أقبية) •

الأقبية جمع الجمع

مرّ بنا أن (فَعلا) يجمع في القلة على أفعال ، وفي الكثرة على (فعال) نحو كعب وكعاب ، قياساً غالباً ، فيقال على ذلك قبو وقباء ، وقباء هذا يجمع أقبية ، فيكون أقبية هنا جمع الجمع • وليس هذا بدعاً ، فقد قال الأئمة نحواً منه في تخريج (فَعَل) بفتح العين على أفعلة كندى وأندية • فقد جاء في كشف الطرة للآلوسي : (وقال آخرون بل هو جمع الجمع فكأنه جمع ندى على نداء مثل جَمَل وجمال ، ثم جمع نداء على أندية مثل رشاء وأرشية وغطاء وأغطية) • وقد اعتُرض على هذا ، اذ جاء في المصدر (وردّه السهيلي بأن فعالا جمع كثرة فلا يجمع هذا الجمع الذي هو للقلة) • وفحوى قوله أن (فِعالا) جمع من جموع الكثرة ، و (أفعلة) من جموع القلة ، فكيف يجمع ما هو من جموع الكثرة على جمع من جموع القلة ؟ أقول الجواب عن اعتراض السهيلي قريب وليس بالبعيد • فالعرب لم يعتدوا بهذا في جمع الجموع • والافكيف جمعوا (البيوت والرجال والديار) على (البيوتات والرجالات والديارات) أوليس (الفعول والفعال) من جموع الكثرة والجمع السالم من جموع القلة ؟ وقد جاء في المخصص لابن سيده حول جمع الجمع (١٤/١١٨) : (وقالوا أصيل وأُصُل ثم كسّروا أصُلا على آصال) • أوليس الأصُل جمع كثرة وآصال جمع قلة • وقد بحث هذا ابن جني في اعراب الحماسة فاثر جمع صواحب

ومَوال على صواحبات ومَواليات ، ونواكس على نواكسين ، ونداء جمع ندى على أندية ، كما ذكَره في الخصائص (٢٣٦/٣) ٠

رحى على ارحاء وقفا على اقفاء

عاب الحريري في درة الغواص جمع (رحى وقفا) وهما ثلاثيان على (أرحية وأقفية) فقال : (والصواب فيهما أرحاء وأقفاء) ،وذهب الى هذا كثيرون ٠ وجاء في المصباح (وربما جمعت على أرحية ومنعه أبو حاتم وقال هو خطأ ٠٠ وقال ابن الأنباري : والاختيار أن يجمع الرحى على أرحاء والقفا على أقفاء ٠٠ لأن جمع فَعَل على أفعلة شاذ ٠ وقال الزجاج أيضاً : الرحى أنثى وتصغيرها رُحَيَّه ، والجمع أرحاء ، ولا يجوز أرحية ، لأن أفعلة جمع الممدود لا المقصور ،وليس في المقصور شيء يجمع على أفعلة) ٠ ونحا هذا النحو الامام ابن مكي في كتابه (تثقيف اللسان وتنقيح الجنان) فاعتد جمع (القفا والرحى) على (أقفية وأرحية) من الخطا ، كجمع الهوى على أهوية ٠

ورود السماع بارحية واقفية

على أن من الأئمة من أقر (أرحية وأقفية) وحملهما على السماع ، لكنه علل ذلك ، كما فعل ابن بري فقال : (ما أنكره الحريري ورد السماع به ٠٠ فقالوا : رحى وارحية وقفا وأقفية ٠٠٠ وهذا مما حملوا فيه المقصور على الممدود) ، وقال (رحى وقفا سُمع فيهما المدّ فيكون هذا من مدّهما) ٠اي ان (أرحية وأقفية) جمعان لـ (رحاء وقفاء) في الأصل ، مفردين ، دون (رحى وقفا) ٠

ولكن جاء في المصباح (قفا يذكر ويؤنث وجمعه على التذكير أقفية ، وعلى التأنيث أقفاء مثل أرحاء ، قاله ابن السراج ٠٠) :وهو غريب ٠ فاذا كان أقفية قياساً فان النحاة لم يشترطوا في قياس أفعلة تذكير مفرده وحسب ، بل التزموا أن يكون رباعياً ، واذا كان سماعياً فلا حاجة الى اشتراط هذا ٠

شرط الجمع على افعلة

شرط الجمع على أفعلة أن يكون مفرده اسما مذكراً رباعياً ثالثه مدّ ٠ فكيف ساغ أن يجمع (قباء) على أقبية و (نداء) على أندية ، وقباء ونداء جمعان فهما مؤنثان ؟

اقول قد ذهب الى هذا بعض الأئمة ٠قال صاحب المصباح (الشتاء جمع شتوة مثل كلبة وكلاب) وأردف (ويقال انه مفرد ، علم على الفصل ، ولهذا جمع على أشتية ٠ وجمع فعال على أفعلة مختص بالمذكر) ٠ وهكذا نزع بعضهم الى أن الذي جمع على أشتية هو شتاء المفرد المذكر خاصة ٠ لكن آخرين لم يروا هذا الرأي اذ قالوا : الشتاء جمع ويجمع على أشتية ٠ ويقوي هذا ما جاء في الصحاح (الشتاء معروف ، قال المبرد هو جمع شتوة ، وجمع الشتاء أشتية) ٠ ونحو هذا في القاموس أيضاً ٠

فتبين بهذا أن الأئمة قد جمعوا فعالاعلى أفعلة ، ولو كان جمعا ، وأصبح شرط التذكير مخصوصاً بالمفرد وانظر الى قول الجوهري في الصحاح في جمع (جرو) : (الجرو ٠٠ ولد الكلب والسباع ، والجمع أجرٍ ، وأصلهأجرو على أفعل ، وجراء ، وجمع الجراء أجرية) ٠ وهكذا جمع الجرو على جراء ،والجراء على أجرية ، كما جمع القبو على قباء ، والقباء على أقبية ٠

وأورد ابن سيده في مخصصه (١١٦/١٤) قول الشاعر (يجئن من أفجّة مناهج) فقال (من العيب أن يكون فَعل يكسر علىأفعلة ، ويجوز أن يكون فجّ كُسّر على فجاج ثم كُسّر فجاج على أفجّة ، فيكون من بابجمع الجمع) ٠ وفي طريقة هذا قول أبي علي المرزوقي في شرح الحماسة (٨١٩) : (فأنجدةجمع نجاد ونجاد جمع نجد) فأنجدة جمع الجمع ٠

عتاد على اعتد وأعتدة وأعتاد

ذهب الشيخ مصطفى الغلاييني في تخريج(أعتاد) جمعاً لعتاد ، الى أن (الأعتاد) جمع الجمع ٠ ففي النهاية لابن الأثير (أن خالد بن الوليد ، رضي الله عنه ، جعل رقيقه وأعتده حبساً في سبيل الله ٠ الأعتد جمع قلة للعتاد ،وهو ما أعدّه الرجل من السلاح والدواب وآلة الحرب ، وتجمع على أعتدة أيضا) ٠وفيه أيضا (وفي رواية أنه احتبس أدراعه وأعتاده) ٠ قال الغلاييني في كتابه (نظرات في اللغة والأدب) : (قال بعضهم والرواية الصحيحة : وأعتده ٠ ومعنى ذلك عدم صحة الرواية لا عدم صحة الجمع اللغوي ، كما هو واضح ٠ ولو كان الأعتاد جمعاً غير صحيح لتكلموا على فساده لغة ٠٠ ويؤيد أن هذا الجمع صحيح لغة قول اللسان في تفسيرالحديث : يقول اذا كان قد جعل أدراعه وأعتاده في سبيل الله تبرّعاً وتقرّباً الىالله ، وهو غير واجب عليه ٠ فكيف يستجيز منع الصدقة الواجبة عليه ؟) ٠ ويقول الشيخ الغلاييني (فأنت ترى أن اللسان قد قال : الأعتاد ، وهذا دليل على صحة هذا الجمع) ٠ويمضي الشيخ في تخريج (الأعتاد) فيقول : (فالأعتاد ، كما ترى ، جمع صحيح ، لكنهليس جمعا لعتاد ، وانما هو جمع لعُتُد بضمتين ، وهذا جمع لعتاد ٠ فالأعتاد جمعلعتاد ٠ فالأعتاد جمع الجمع) ٠ والقول ما قال ٠

حسناء وحسناوات

شاع جمع (حسناء) على (حسناوات)وأشكل الأمر على الباحثين كيف يجمع فعلاء ، صفة بالألف والتاء ، وقد منع العلماء جمع(فعلاء أفعل) من الصفات جمع تصحيح وقالوا ان بابه التكسير على (فُعل) بضم فسكون ، في التانيث والتذكير ٠ تقول حمراء وأحمر وتجمعهما على حمر، وصفراء وأصفروتجمعهما على صفر ٠ على أن (حسناء) فعلاء لا أفعل لها ، قال الجوهري في صحاحه(وامرأة حسناء ولم يقولوا رجل أحسن) فهل يجري عليها المنع من التصحيح ؟

قال ابن مالك في شرح التسهيل :(واستثنيت ـ من الصفات ـ أفعل وفعلاء المقابلين لفعلان وأفعل ، فانهما لا يجمعان بالألف والتاء ، كما لم يجمع مذكرهما بالواو والنون) وأردف (ولا يلزم هذا المنع فيما كان من الصفات على فعلاء ولا مذكر له على أفعل ، نحو قولهم : امرأة عجزاء وديمة هطلاء ، لأن منع الألف والتاء من نحو حمراء تابع لمنع الواو والنون من نحو أحمر ، وذلك مفقود في عجزاء وأخواتها، فلا منع من جمعهما بالألف والتاء) • وهذا يعني أن المانع من جمع هطلاء وعجزاء بالألف والتاء هو جمع مذكرهما بالواو والنون ، فلما انتفى مجيء مذكرهما أصلا سقط المانع فكان من حقهما الجمع بالألف والتاء • وهكذا قيل (هطلاوات وعجزاوات) • واذا كان (حسناء) من أخوات (هطلاء وعجزاء) كما بينا وأوضحه الجوهري في صحاحه فقال (وديمة هطلاء ولا يقال سحاب أهطل •• وامرأة حسناء ولم يقولوا رجل أحسن) فقد صح في حسناء ما صح في هطلاء وعجزاء فجاز (هؤلاء حسناوات) على فعلاوات كما قلت هطلاوات وعجزاوات •

وتابع ابن مالك قوله (على أن الجمع بالألف والتاء مسموع في خيفاء وهي الناقة التي خيفت أي اتسع جلد ضرعها ، وكذا سمع في دكاء وهي الأكمة المنبسطة) • وهذا يفيد أنك تقول في جمع (خيفاء ودكاء) خيفاوات ودكاوات ، كما قلته في أخواتهما ، ولكن لسبب آخر هو كونهما صفتين غالبتين • ولم ينفرد ابن مالك برأيه هذا ، فقد سبقه الى ذلك كثيرون • قال الجوهري في صحاحه (وناقة دكاء لا سنام لها والجمع دُكّ ودكاوات مثل حمر وحمراوات) ، فقال ابن برّي ، وهو من تعلم احاطة وتحقيقاً (حمراء لا يجمع بالألف والتاء فيقال حمراوات ، كما لا يجمع مذكره بالواو والنون فيقال أحمرون. وأما دكاء فليس لها مذكر ، ولذلك جاز أن يقال دكاوات) •

والذي يستبان بهذا أن ابن بري وابن مالك قد منعا جمع ما كان على (أفعل فعلاء) بالألف والتاء دون فعلاء الذي لا أفعل له كهطلاء وعجزاء وحسناء وما ماثلها •

دكاء ودكاوات

على أن لـ (دكاء) فضل بحث ومزيد بيان • ذلك أن (دكاء) في الأصل صفة للأرض اذا انبسطت • ثم قيل من هذا (ناقة دكاء) اذا انبسط ظهرها فلم يكن به سنام • قال صاحب المفردات (وأرض دكاء مسوّاة والجمع دُك ، وناقة دكاء لا سنام لها، تشبيهاً لها بالأرض الدكاء) • ويتبين بالبحث أن لـ (دكاء) أحوالا ثلاثاً : الأولى في قولك (أرض دكاء وأراض دُك) وهي هنا صفة جارية على فعلها تجمع جمع ما كان على زنتها من الصفات أي جمع فعلاء التي لها مذكر على أفعل • والثانية في قولك (ناقة دكاء) وهي هنا صفة على فعلاء ولكن لا أفعل لها • ومن ثم جاز قولك (نوق دكاوات) • قال ابن سيده (٥٦/١٦) : (فعلاء لا أفعل لها من جهة السماع •• وناقة دكاء مفترشة السنام ، ولم يقولوا جمل أدك ، انما الأدك من الخيل العريض الظهر ، والأنثى دكاء) • فدكاء هذه جمعت على دكاوات لأنها فعلاء لا أفعل لها • الحال الثالثة دكاء في كلام

ابن مالك (دكاء وهي الأكمة المنبسطة)فدكاء هذه صفة اشتهر استعمالها منقطعة عن موصوفها وقد استغني بها عنه فغدت تقوم مقام الاسم للأرض المنبسطة أو الرابية ، كما اشتهر (الخضراء) اسماً للخضر من البقول • قال الجوهري في صحاحه (تدكدكت الجبال أي صارت دكاوات ، وهي رواب من طين واحدتها دكاء) • وقال ابن منظور (والدكاء الرابية من الطين ، ليست بالغليظة والجمع دكاوات ، أجروه مجرى الأسماء لغلبته ، كقولهم ليس في الخضراوات صدقة).فدكاء هذه اذن صفة غالبة أنزلت منزلة الأسماء فجمعت جمعها بالألف والتاء كما جمعت خضراء على خضراوات وصحراء على صحراوات • قال ابن سيده (١٦/٤٤) :(فعلاء صفة غالبة غلبة الاسم •• الدكاء رابية من طين ليست بالغليظة والجمع دكاوات) • وهكذا (خيفاء) وهي اسم للناقة التي اتسع ضرعها ، جمعت على (خيفاوات)لأنها صفة غالبة • ففي اللسان (الأولى نادرة أي خيفاوات جمع خيفاء لأن فعلاوات انما هي للاسم أو الصفة الغالبة غلبة الاسم ، كقوله ـ ص ـ ليس في الخضراوات صدقة) •

* * *

وخلاصة القول أن ملاك الأمر في التماس الجمع للآحاد أن نستفرغ الوسع في البحث عن قياسه الصحيح بعد تعرّف حال الواحد من حيث مبناه ومعناه وموقعه من الاستعمال جميعا ، فنأتي المسألة من وجهها ونبتغيها من مأتاها •

* * *

الرفدة في معنى وحده

تقي الدين السبكي
علي بن عبد الكافي
٦٨٣ - ٧٥٦هـ

أعده وعلق عليه وقدم له
عبد الاله نبهان
قسم اللغة العربية - كلية الآداب والعلوم الانسانية
جامعة البعث - حمص - سورية

مقدمة التحقيق

المؤلف : حياته وشيخوخته :(١)

هو علي بن عبدالكافي بن علي بن تمام ابن يوسف بن موسى بن تمام بن حامد بن يحيى بن عمر بن عثمان بن علي بن مسوار ابن سوار بن سليم السبكي(٢) ، تقي الدين، أبو الحسن ، شيخ الاسلام ، قاضي القضاة ·

ولد بسبك من أعمال المنوفية بمصر في صفر الخير سنة ٦٨٣ هـ ـ ١٢٨٤ م وهناك نشأ، وتفيد الترجمة المستفيضة التي حبّرها تاج الدين السبكي عبدالوهاب لوالده تقي الدين بأن والده قد انصرف الى العلم منذ صغره : ولا سيما أن والده عبدالكافي قد كفاه مؤونة تحصيل المعاش ، ويبدو أن الشيخ عبدالكافي وأخاه كانا شديدي الحرص على تفرغ الفتى تقي الدين لأمور العلم وحفظه(٣) ، وقد حفظ تقي الدين قدراً صالحاً من العلم ، ويذكر ابنه أن أباه حفظ في هذه المرحلة « كتاب التنبيه» مع كتب أخرى، وكتاب التنبيه في فروع الشافعية للشيخ أبي اسحاق ابراهيم بن علي الفقيه الشيرازي المتوفى سنة ٤٧٦ هـ ـ ١٠٨٣ م وهو من أركان كتب الشافعية وقد شرحه عدد كبير منهم ، كما نظمه آخرون(٤) ·

ويبدو اعجاب الشيخ عبدالكافي بابنه علي وذكائه من حادثة ذكرها أيضاً تاج الدين وتتلخص بأن والد تقي الدين اصطحبه الى القاهرة وقابل هناك الفقيه ابن بنت الأعز(٥) وقيل انه دخل به أيضاً على ابن دقيق العيد(٦) الذي سمع شيئاً من محفوظ تقي

الدين من التنبيه فقال لوالده : عد به الى البر الى أن يصير فاضلا وعد به الى القاهرة ٠

المهم أن السبكي تقي الدين بعد أن تلقى ما تلقاه على شيوخ بلده الصغيرة والذين لا نعرف منهم أحداً ، وبعد أن صار (فاضلا) على حد تعبير شيخ الاسلام ابن دقيق العيد ، أتى الى القاهرة لمواصلة الطلب وتحصيل العلم والأخذ عن كبار العلماء آنذاك ، ولم يقصر الأخذ على فن واحد ، بل التفت الى جملة العلوم التي كانت تدرس آنذاك ودرسها تحصيلا على كبار علمائها ٠ ويمكن أن نذكر أهم مشايخه الذين تلقى عنهم :

ـ نجم الدين أبو العباس أحمد بن محمد ابن علي وهو المعروف بابن الرفعة المصري المتوفى سنة ٧١٠ هـ ـ ١٣١٠ م وقد ترجم له تاج الدين في طبقات الشافعية الكبرى ٥ : ١٧٧ ، ١٧٨ وقال : (أخذ عنه الفقه الوالد رحمه الله وسمعته يقول : إنه عنده أفقه من الروياني صاحب البحر)

وانظر حسن المحاضرة ١ : ٣٢٠ ٠

ـ علاء الدين علي بن محمد الباجي ٦٣١ هـ ـ ١٢٣٣ ـ ١٣١٤ م ٠

قرأ عليه الأصلين وسائر المعقولات « يريد بالاصلين أصول الفقه وأصول الدين » قال تاج الدين: وكان الباجي أعلم أهل الأرض بمذهب الأشعري في علم الكلام ٠

طبقات الشافعية ٦ : ٢٨٨ ـ حسن المحاضرة ١ : ٥٤٤ ٠

ـ شرف الدين البغدادي : قرأ عليه المنطق والخلاف ٠ وسماه في الدرر الكامنة ٣ ـ ٦٣ السيف البغدادي ، وكذلك في البدر الطالع : ١ ٤٦٧ ولم أقع للسيف على ترجمة وفي قضاة دمشق : سيف الدين البغدادي ٠

ـ علم الدين العراقي عبدالكريم بن علي الضرير ٦٢٣ ـ ٧٠٤ هـ ـ ١٢٢٦ ـ ١٣٠٤م أخذ عنه تقي الدين علم التفسير ٠ وقد ترجم له تاج الدين في طبقات الشافعية ـ ٦ : ١٢٩ وقال فيه: وله في التفسير اليد الباسطة وصنف فيه الانصاف في مسائل الخلاف بين الزمخشري وابن المنير ٠ وهو مصري وقيل له العراقي لأن جده لأمه أبو اسحاق العراقي شارح المهذب ٠ وانظر حسن المحاضرة ١ : ٤٢١ ٠

ـ تقي الدين بن الصائغ محمد بن أحمد ابن عبد الخالق المعروف بالصائغ توفي سنة ٧٢٥ هـ ـ ١٣٢٤ م ، كان شيخ القراء في عصره ، وفقيها مشاركاً في علوم أخرى ٠ ذكر الأسنوي أن الطلبة رحلت اليه من أقطار الأرض لأخذ علم القراءات عليه ٠ وقد أخذ عنه تقي الدين علم القراءات ٠ ترجمته في طبقات الشافعية للاسنوي ٢ : ١٤٧ ـ ١٤٨ ـ والدرر الكامنة ٣ : ٣٢٠ ، وطبقات القراء ٢ : ٦٥ ٠

ـ شرف الدين الدمياطي عبدالمؤمن بن خلف ، أبو أحمد وأبو محمد ٦١٣ ـ ٧٠٥هـ ١٢١٦ ـ ١٣٠٥ م كان حافظاً عالماً بالأنساب وامام أهل الحديث ، وقد لازمه تقي الدين قال تاج الدين: « وكان الحافظ الوالد أكثرهم ملازمة له وأخصهم بصحبته » الطبقات ٦ : ١٣٣ ٠ وقد ترجم له تاج الدين في طبقاته ٦ : ١٣٢ ٠ وانظر حسن المحاضرة ١ : ٣٥٧ ٠

ـ أبو حيان الأندلسي محمد بن يوسف الأندلسي ، اثير الدين ٦٥٤ ـ ٧٤٥ هـ ـ ١٢٥٦ ـ ١٣٤٤ م امام النحو في زمانه وصاحب تفسير البحر المحيط وشرح التسهيل وارتشاف الضرب ٠ أخذ عنه تقي الدين ٠

ترجم له تاج الدين في طبقاته ٦ : ٣١ ٠ وانظر حسن المحاضرة ١ : ٥٣٤٠

ـ سعد الدين الحارثي مسعود بن أحمد العراقي ثم المصري الحنبلي ، أبو محمد ، قاضي القضاة ٦٥٢ ـ ٧١١ هـ ـ ١٢٥٤ ـ ١٣١١ م وهو من كبار علماء الحديث : وقد لازمه تقي الدين بعد وفاة شيخه الشرف الدمياطي أي بعد عام ٧٠٥ هـ ٠

وترجمته في حسن المحاضرة ١ : ٣٥٨ ، شذرات الذهب ٦ : ٢٨ ٠

ـ تاج الدين بن عطاء أحمد بن محمد ابن عبدالكريم ٠ قال تاج الدين السبكي : « كان أستاذ الشيخ الامام الوالد في التصوف »٠

الطبقات ٥ : ١٧٦ وترجمته في الموضع المذكور ٠ وفي حسن المحاضرة ١ : ٥٢٤ ٠

وسمع تقي الدين الحديث من الجم الغفير ، ورحل وجمع معجمه العدد الكثير(٥)

ذكر تاج الدين أن والده رحل الى الشام في طلب الحديث سنة ٧٠٦ هـ ـ ١٣٠٦م وعاد الى القاهرة سنة ٧٠٧ هـ ـ ١٣٠٧ مستوطناً مقبلا على التصنيف والفتيا وشغل الطلبة ، وبه تخرج الفضلاء ، حتى كان ٧١٦ فذهب الى الحجاز وأدى الفريضة وزار قبر الرسول ، ثم عاد وألقى عصا السفر واستقر، واليه انتهت رئاسة المذهب بمصر وانصرف الى الفتيا والتصنيف حتى طلبه السلطان الملك الناصر محمد بن قلاوون(٨) وألزمه ولاية قضاء الشام بعد أن شغر بوفاة جلال الدين القزويني (٩) ٠ قال شمس الدين ابن طولون: وقال الذهبي في العبر : « في سنة تسع وثلاثين وسبع مائة وفي رجب منها قدم العلامة شيخ الاسلام تقي الدين السبكي على قضاء الشام، وفرح المسلمون به(١٠) »

الى جانب ممارسة القضاء في دمشق حيث امتدت اقامته ست عشرة سنة وشهراً مارس تقي الدين التدريس فدرس بالغزالية(١١) ، والعادلية الكبرى(١٢) ، والأتابكية (١٣) ، والمسرورية(١٤) ، والشامية البرانية(١٥) ، وولي بعد الحافظ المزي(١٦) مشيخة دار الحديث الأشرفية(١٧) ٠ كما خطب بجامع دمشق مدة طويلة ، وجلس للتحديث بالكلاسة(١٨) وسمع عليه وأخذ عنه كثير من الأعلام ٠

□ وفاته :

بدأ به الضعف والمرض في دمشق في في ذي القعدة سنة ٧٥٥ هـ ـ ١٣٥٤ م واستمر عليلا الى أن ولي ولده تاج الدين القضاء مكانه ٠ فمكث شهراً ، وسافر الى القاهرة فمات بها ليلة الاثنين المسفرة عن ثالث جمادى الآخرة سنة ٧٥٦ هـ ـ ١٣٥٥ م ودفن بظاهر القاهرة(١٩)٠

عاش تقي الدين حياة حافلة بخدمة العلم يفتي ويصنف ، وقد رد على الآخرين وردوا عليه ولكن الجميع كانوا معترفين بفضله وعلمه، وقضى مخلفاً وراءه عشرات المصنفات، ورثاه عدد من الشعراء بقصائد أثبتها ولده تاج الدين في نهاية ترجمته في طبقات الشافعية(٢٠) ٠

□ مصنفاته :

صنف الشيخ تقي الدين في التفسير وشرح الحديث والفقه والأصول والعربية نحوها وبلاغتها ، وكان مولعاً بالتاليف في الدقائق ، قال ابن حجر : (وكان لا تقع له مسألة مستغربة أو مشكلة الا ويعمل فيها تصنيفاً يجمع فيه شتاتها طال أم قصر(٢١) » وقال فيه الأسنوي « كان أنظر من رأينا من أهل

العلم ومن أجمعهم للعلوم وأحسنهم كلاما في الأشياء الدقيقة وأجلدهم على ذلك(٢٢) » وكان مولعاً بالمزج بين العلوم كما فعل في رسالة « الرفدة في معنى وحده» اذ ذكر أولا مايتعلق بالنحو ثم اتبعه بما يتعلق بالمنطق وربط به مسالة فقهية ، وعلى هذه الطريقة سار تلميذه الأسنوي جمال الدين الذي مزج بين الفقه والعربية في كتابه « الكوكب الدري » وكذلك فعل تلميذه وولده بهاء الدين الذي مزج البلاغة بقواعد الأصول والعربية في كتابه (عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح). قال : « واعلم أني مزجت قواعد هذا العلم بقواعد الأصول والعربية(٢٣) ·

واليك جريدة بمصنفاته وأماكن وجودها في العالم والنص على ما طبع منها ، وقد نسقتها على حروف الهجاء بعد أن استخرجت أسماءها من كتاب طبقات الشافعية الكبرى وحسن المحاضرة وهدية العارفين وتاريخ الأدب العربي لبروكلمان بالألمانية · وهنا لا بد لي من أن أنوه بفضل الأخ الدكتور صلاح كزارة الذي تكرم وقدم لي ترجمة كاملة لما ورد في بروكلمان الأصل والملحق مما يتعلق بتقي الدين ، فله جميل شكري وامتناني ومن الجدير بالذكر أن بعض الكتب تكرر ذكرها في هذا الثبت بسبب التصرف في أسمائها وقد أشرت الى هذا التكرار في مواضعه · ثم ان هذه المصنفات أو بالأحرى أن كثيراً من هذه المصنفات لا يعدو كونه رسائل صغيرة وبعضها نشر ضمن كتب أخرى وقد أشير الى هذا في مواضعه أيضاً ·

ملاحظة : المراد بكتاب الطبقات الذي سيتكرر ذكره « طبقات الشافعية الكبرى لتاج الدين السبكي » ·

١ ـ الابتهاج في شرح المنهاج ·
وهو في شرح منهاج النووي ولم يكمله· ذكر في طبقات الشافعية ٢١٣/٦ وفي حسن المحاضرة ٣٢٢/١ وفي الأعلام للزركلي ٣٠٢/٤ وقال انه مخطوط ـ وفي هدية العارفين ١ : ٧٢١ ·

(نقل عنه السيوطي في الحاوي للفتاوى ١ : ٥٤٢) ·

٢ ـ ابراز الحكم من حديث رفع القلم «انظر الرقم ١٢٠ من هذا الثبت »·

ذكره في الطبقات ٢١٤/٦ · حسن المحاضرة ٣٢٢/١ ـ هدية العارفين ١ : ٧٢١ وفي بروكلمان بالألمانية ٨٨/٢ ط ١ = ١٠٧ ط٢: برلين ١٥٨٨ وبرلين ٩٣٩٩ وفي ملحق بروكلمان ١٠٣/٢ : برلين ٩٣٩٩ ·

القاهرة ثان ٨٢/١ ·

٣ ـ الابهاج في شرح المنهاج في أصول الفقه· ولم يتمه وأكمله ابنه ·

ذكر في الطبقات ٢١٣/٦ · وهدية العارفين ١ : ٧٢١ ·

٤ ـ الاتساق في بقاء وجه الاشتقاق ·

الطبقات ٢١٤/٦ · حسن المحاضرة ١/ ٣٢٢ ـ هدية العارفين ١ : ٧٢١ ·

٥ ـ اجابات عن أسئلة شرعية ·

بروكلمان ـ الملحق ٢ : ١٠٢ ـ ١٠٤ برلين ٥٠٢٦ رقم ١ ·

٦ ـ أجوبة أسئلة حديثية وردت من الديار المصرية ·
الطبقات ٢١٥/٦ ـ هدية العارفين ٧ : ٧٢١ ·

٧ ـ أجوبة أهل صفد ٠

الطبقات ٦/٢١٤ هدية العارفين(قلت: لعل هذه الأجوبة وما يليها كلهـــا قد جمعت فيمـــا ورد في بروكلمان باسم اجابات عن أسئلة شرعية الذي سبـــق ذكره) ٠

٨ ـ أجوبة أهل طرابلس :

الطبقات ٦/٢١٤ ٠

٩ ـ أجوبة سؤالات أرسلت اليه مـــن مصر حديثية ٠

الطبقات ٦/٢١٥ (ذكر مثله في رقم ٦ ويبدو أنهما رسالتان لأن تاج الديـــن كرر ذكرهما)

١٠ـ أجوبة مسائل في أصول الفقه ٠
الطبقات ٦/٢١٥ ٠

١١ـ أحاديث رفع اليدين ٠

الطبقات ٦/٢١٤ ٠ (قلت : لعله هو الذي ذكر في بروكلمان باسم رسالة في رفع اليدين عند الركوع والسجـــود ، وسيرد ذكره) ٠

١٢ـ أحكام كل وما عليه تدل
الطبقات ٦/٢١٤ ـ حسن المحاضرة ١ : ٣٢٢ ـ هديـــة العارفـــين ١/٧٢١
بروكلمان الملحق ٢/١٠٣ القاهرة ثان ٢/٧٤ ٠

(وقد نقل عنه البغدادي في شرح أبيات مغني اللبيب ٤/٢٢١ ـ ٢٢٢ ـ٢٢٣)

١٣ـ احياء النفوس في صنعة القاء الدروس
الطبقات ٦/٢١٤ ـ هدية العارفين ١ : ٧٢١ ـ الأعلام ٤/٧٢١ ـ الأعلام ٤/ ٣٠٢ ٠

١٤ـ الاختصاص في علم البيان ٠
هدية العارفين ١ : ٧٢١ ٠

١٥ـ الأدلة في اثبات الأهلة ٠
بروكلمان ملحق ٢ : ١٠٣ القدس أول ١/٧١ رقم ٢ ٠

١٦ـ اشراق المصابيح في صلاة التراويح ٠
الطبقات ٦/٢١٤ ـ هديـــة العارفـــين ١/٧٢١ ٠

(وقد نشر بتمامه في فتاوى السبكي ١ : ١٦٥ ـ ١٧٩) ٠

١٧ـ أصل المنافع في ابداء الدافع ٠
بروكلمان ٢/٨٨ ط ١ ـ ١٠٧ ط ٢: ايا صوفية ١٠٥٢ ٠

١٨ـ الاعتبار ببقاء الجنة والنار ٠
الطبقات ٦/٢١٤ ـ حسن المحاضرة ١ /٣٢٢ ـ هدية العارفين ١: ٧٢١
بروكلمان الملحق ٢: ١٠٣ : القدس أول ١/٧١ رقم ٤ ٠

وقد نشر الكتاب في دمشق سنة ١٣٤٧هـ مع كتاب الدرة المضية الذي سيرد ذكره نشرها القدسي ٠

١٩ـ الاغريض في الحقيقة والمجاز والكناية والتعريض ٠

الطبقات ٦ : ٢١٥ ٠ وفيحسن المحاضرة ١/٣٢٣ : الاغريض في الفرق بـــين الكناية والتعريض ٠ الاعلام ٤/٣٠٢ هدية العارفين ١/٧٢١ ٠
بروكلمان ، الملحـــق ٢/١٠٣ باريس ٥٣١٦ ٠

٢٠ـ الاقتناص في الفرق بين الحصروالقصر والاختصاص في علم البيان ٠
الطبقات ٦/٢١٦ ٠ وفي حسن المحاضرة

٣٢٢/١ وأسقط من عنوان الكتاب كلمة (القصر) • هدية العارفين ٧٢١/١ • (قلت وهناك نص منقول عن هذا الكتاب في مفتاح دار السعادة ٢ : ٤٥٧) •

٢١ـ الاقناع في تفسير قوله تعالى « ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع » •
الطبقات ٢١٥/٦ ـ هدية العارفين ٧٢١/١ •

٢٢ـ الاقناع في الكلام على أن (لو) للامتناع•
الطبقات ٦ : ٢١٤ • حسن المحاضرة ٣٢٢/١ باسم (الاقناع في افادة لو للامتناع) هدية العارفين ٧٢١/١ •

وذكره في هدية العارفين مرة أخرى ٧٢٢/١ باسم: كشف القناع في افادة لو للامتناع •

٢٣ـ الألفاظ هل وضعت بازاء المعاني الذهنية أو الخارجية •
الطبقات ٢١٥/١ •

٢٤ـ أمثلة المشتق (أرجوزة)
(قلت : لعله هو نفسه الذي ذكره بروكلمان باسم لمة الاشراق في أمثلة الاشتقاق وسيرد ذكره) •

٢٥ـ بر الوالدين (كتاب بر الوالدين ـ رسالة بر الوالدين) •
الطبقات ٢١٥/٦ ـ هدية العارفين ٧٢٢/١ •

بروكلمان ٢ : ٨٨ ط ١ ـ ١٠٧ ط٢: برلين ٥٥٩٩ وسماه رسالة في بر الوالدين •

٢٦ـ البصر الناقد في لاكلمت كل واحد •
الطبقات ٢١٥/٦ ـ حسن المحاضرة ٣٢٢/١ ـ هدية العارفين ٧٢١/١ •

٢٧ـ بيان أحكام الربط في اعتراض الشرط على الشرط •
طبقات ٢١٤/٦ ـ حسن المحاضرة ٣٢٢/١ وسماه : بيان حكم الربط •• هدية العارفين ٧٢١/١ •

٢٨ـ بيان الأدلة في اثبات الأهلة •
بروكلمان • ملحق ١٠٣/٢ : القدس أول ١/٧١ رقم ٢ •

٢٩ـ بيان المحتمل في تعدية العمل (عمل كما في الطبقات) •
الطبقات : ٦ : ٢١٥ • حسن المحاضرة ٣٢٢/١ ـ هدية العارفين ٧٢١/١ •

٣٠ـ بيان مضار القصيدة النونية المتضمنة الرد على الاشاعرة ـ رسالة في بيان •
بروكلمان ـ ملحق ٢ : ١٠٣ : القدس أول ١/٧١ رقم ٣ •

٣١ـ بيع المرهون في غيبة المديون •
الطبقات ٦ : ٢١٥ ـ حسن المحاضرة ١ : ٣٢٣ ـ هدية العارفين ٧٢١/١ بروكلمان • الملحق ١٠٣/٢ القاهرة ثان ٥٠٢ •

٣٢ـ التحبير المهذب في تحرير المذهب (لم يكمل) •
الطبقات ٦ : ٢١٣ •

٣٣ـ التحفة في الكلام على أهل الصفة •
هدية العارفين ٧٢١/١ •

بروكلمان ٨٨/٢ ط ١ ـ ١٠٧ ط ٢ : برلين ٣٤٧٨ •

٣٤ـ التحقيق في مسالة التعليق (رد على ابن تيمية في مسالة الطلاق) •
الطبقات ٦ : ٢١٤ ـ حسن المحاضرة

٣٢٢/١ ـ هدية العارفين : ١/٧٢١ بروكلمان الملحق ٢ : ١٠٣ : مختصر في الظاهرية ٣٦ ، ٩٩ ، ١٨ .

٣٥ـ تسريح الناظر في انعزال الناظر . حسن المحاضرة ١ : ٣٢٣ ـ هدية العارفين : ١/٧٢١ وفيه : تسريح المناظر .. بروكلمان الملحق ٢/١٠٣ وفيه : تسريح الخاطر في انعزال الناظر القاهرة ثان : ٥٠٥ .

٣٦ـ التصريف لمواضع التحليف (مسائل) . بروكلمان الملحق ٢ : ١٠٣ : القاهرة ثان ١ : ٥٣٨ .

٣٧ـ تعارض البينتين (مسالة) .

الطبقات ٦/٢١٥ .

٣٨ـ تعدد الجمعة

حسن المحاضرة ١/٣٢٢ ـ هدية العارفين ١/٧٢١ .

٣٩ـ التعظيم والمنة في لتؤمنن به ولتنصرنه الطبقات ٦/٢١٤ ـ حسن المحاضرة ١/٣٢٢ ـ هدية العارفين ١/٧٢١ بروكلمان ٢/٨٧ ط ١ ـ ١٠٦ ط ٢ : القاهرة أول ٧/٣٤٦ .

الملحق ٢ : ١٠٤ : القاهرة ثان ١/٣٦ (قلت: وقد نشرت هذه الرسالة في فتاوى السبكي ١ : ٤٨ ـ ٥١) .

٤٠ـ تفسير « ياأهل الرسل كلوا من الطيبات واعملوا » .

الطبقات ٦ : ٢١٥ ـ حسن المحاضرة ١/٣٢٣ ـ هدية العارفين ١/٧٢١ .

٤١ـ التقليد في أصول الدين (مسالة) . الطبقات ٦ : ٢١٤ .

٤٢ـ تقييد التراجيح .

الطبقات ٦/٢١٤ ـ حسن المحاضرة ١/٣٢٢ .

وذكر في هدية العارفين ١/٧٢١ ضوء المصابيح في تقييد التراجيح انظر رقم ٧٩

٤٣ـ تكملة المجموع في شرح المهذب (لم يكمل) الطبقات ٦/٢١٣ . حسن المحاضرة ١/٣٣٢ وسماه : تكملة شرح المهذب هدية العارفين ١/٧٢١ .

٤٤ـ التمهيد فيما يجب فيه التحديد في المبايعات والمقاسمات والتمليكات وغيرها هدية العارفين : ١/٧٢١ .

بروكلمان ٢ : ٨٨ ط ١ ـ ١٠٧ ط٢: برلين ٤٩٦٣ .

بروكلمان الملحق ٢/١٠٣ : الظاهرية ٨٣ (دمشق العمومية ٨٨ ـ ٧٧) (قلت وقد نشره الدكتور صلاح الدين المنجد في مجلة المجمع العلمي العربي بدمشق في المجلد ٢٦ عام ١٩٥١ من صفحة ٢٤٩ حتى ٢٨٢ .

٤٥ـ تنزيل السكينة على قناديل المدينة . الطبقات ٦/٢١٥ . حسن المحاضرة ١/٣٢٣ ـ هدية العارفين ١/٧٢١ بروكلمان الملحق ٢ : ١٠٣ وفيه تنزيه .... : رامبور أول ١/١٨١ رقم ١١٤ (قلت: وقد نشر في الفتاوى ١/٢٧٤ ـ ٢٩٣)

٤٦ـ التهدي الى معنى التمدي . الطبقات ٦/٢١٥ ـ حسن المحاضرة ١/٣٢٢ ـ هدية العارفين ١/٧٢١ .

٤٧ـ الجمع في العضر لعذر المطر . الطبقات ٦/٢١٥ ـ حسن المحاضرة ١/٣٢٣ ـ هدية العارفين ١/٧٢٢ .

٤٨ـ جواب أهل مكة ٠
الطبقات ٦/٢١٥ ٠

٤٩ـ الجواب الحاضرفي وقف بني عبدالقادر ٠
الطبقات ٦/٢١٤ ـ هدية العارفين ١/٧٢١ ٠

٥٠ـ جواب سؤال على ابن عبدالسلام ٠
الطبقات ٦/٢١٤ ـ هدية العارفين ١/٧٢٢ ٠

٥١ـ جواب سؤال من القدس الشريف ٠
الطبقات ٦/٢١٥ ٠

٥٢ـ جواب (سؤال) ورد من بغداد ٠
الطبقات ٦/٢١٥ ٠

٥٣ـ جواب سؤالات شيخ الاسلام الامام نجم الدين الاصفوي نزيل مكة ٠
الطبقات ٦/٢١٤ ٠

٥٤ـ جواز المكاتبة في حارة المغاربة ٠
الطبقات ٦/٢١٥ ـ هدية العارفين ١/٧٢١ ٠

٥٥ـ حد القريض في الفرق بين الكناية والتعريض ٠
هدية العارفين ١/٢١ ٧٠

٥٦ـ حديث نحر الابل ٠
الطبقات ٦/٢١٥ ٠

٥٧ـ حسن الصنيعة في ضمان الوديعة ٠
انظر الصنيعة في ضمان الوديعة ٠

٥٨ـ حفظ الصيام على فوت التمام ٠
الطبقات ٦/٢١٥ ـ وفي حسن المحاضرة ١/٣٢٣ ٠٠٠ عن فوت وكذلك في هدية العارفين ١/٧٢١ ٠ .

(ونشرت هذه الرسالة في الفتاوى ١/٢٣٠ ـ ٢٤٢) ٠

٥٩ـ الحلم والأناة في اعراب قوله (غير ناظرين اناه) ٠

الطبقات ٦/٢١٥ ـ وفي حسن المحاضرة ١/٣٢٢ ـ : الحكم والأناة ٠ وكذلك في هدية العارفين ١/٧٢١ ٠

(والرسالة منشورة في الفتاوى ١ / ١٠٥ ـ ١١٢ كما انها منشورة في الأشباه والنظائر ٤/٧٨) ٠

٦٠ـ الحيل (كتاب الحيل) ٠
الطبقات ٦/٢١٥ ٠

٦١ـ خروج المعتدة ٠
الطبقات ٦/٢١٥ ٠

٦٢ـ الدر النظيم في تفسير القرآن العظيم (لم يكمل) ٠
الطبقات ٦/٢١٣ ـ حسن المحاضرة ١/٣٢٢ ـ ٠ هدية العارفين ١/٧٢١ ـ الاعلام ٤/٣٠٢ ٠
بروكلمان الملحق ٢/١٠٣ ٠ الامبروزيانا ٦٧٥ ـ ٢١٩٢ ٠

٦٣ـ الدرة المضية في الرد على ابن تيمية ٠ في دمشق ١٣٤٧ هـ
بروكلمان الملحق: ١٠٣ نشرها القدسي وفي الرد عليها ألف محمد بن أحمد ابن عبدالهادي الحنبلي ٠

كتاب الصارم المنكي في الرد على ابن السبكي ٠

وفي الرد على هذا الكتاب ألف مجهول : نصرة الامام السبكي برد الصارم المنكي طبع في القاهرة (مكتبة العرب ١٩٢٣م ص ١٤٥ ، رقم ٢٩) ٠
وسماها في هدية العارفين ١/٧٢١ : الرد على ابن تيمية ٠

٦٤ـ رسالة أهل مكة ٠

الطبقات ٦/٢١٤

٦٥ـ الرفدة في معنى وحده ٠

الطبقات ٦/٢١٥ ـ هدية العارفين ١/٧٢١ ٠

بروكلمان الملحق ٢ : ١٠٢ الموصل ٢٧، ٥٧ رقم ١ ٠

(منه نسخة في دار المكتبة الوطنية في تونس الصادقية ١٠٠٢٣) ٠
وصورتها في معهد المخطوطات العربية بالكويت) ونشرت الرسالة بتمامها ضمن كتاب الأشباه والنظائر في النحو للسيوطي في الجزء الرابع) ٠

٦٦ـ رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب ٠
(لم يكمل ، وقد صنع منه قدركراسة)
الطبقات ٦/٢١٣ ـ هدية العارفين ١/٧٢١ ٠

٦٧ـ رفع الشقاق في مسألة الطلاق ٠

الطبقات ٦/٢١٤ وسماه : رافع ٠٠٠
وفي حسن المحاضرة ١/٣٢٢ رفع الشقاق

٦٨ـ رفع اليدين عند الركوع والسجود (رسالة) ٠

بروكلمان ٢ : ٨٨ ط ١ ـ ١٠٧ ط ٢ القاهرة أول ٣/٢٢٨ وذكر أن الرسالة مجهولة المؤلف ؟ انظر رقم ١١ من هذا الثبت ٠

٦٩ـ الرقم الابريزي في شرح مختصر التبريزي (لم يكمل) ٠
الطبقات ٦/٢١٤ ـ حسن المحاضرة ١/٣٢٢ ٠
هدية العارفين ١/٧٢١ ٠

٧٠ـ الرياض الأنيقة في قسمة الحديقة ٠
الطبقات ٦/٢١٤ ـ حسن المحاضرة ١/٣٢٢ هدية العارفين ١/٧٢١ ٠

٧١ـ زكاة مال اليتيم (مسألة) ٠
الطبقات ٦/٢١٥ ٠

٧٢ـ سبب الانكفاف عن اقراء الكشاف ٠
الطبقات ٦/٢١٥ هدية العارفين ١/٧٢١

٧٣ـ السهم الصائب في قبض دين الغائب ٠
الطبقات ٦/٢١٤ ـ حسن المحاضرة ١/٣٢٢ ـ هدية العارفين ١/٧٢١ ٠

٧٤ـ السيف الصقيل في الرد على ابن زفيل ٠
بروكلمان ٢ : ٨٨ ط ١ ـ ١٠٧ ط ٢ طبع في القاهرة سنة ١٩٣٧ مع النونية لابن القيم الجوزية ٠

٧٥ـ السيف المسلول على من سب الرسول ٠
الطبقات ٦/٢١٤ ـ حسن المحاضرة ١/٣٢٢ ـ الأعلام ٤/٣٠٢ ـ هدية العارفين ١/٧٢١ ٠
بروكلمان ٢ : ٨٧ ط ١ ـ ١٠٦ ط ٢ برلين ٢٥٧١ ـ ليدن ١٨٣٨ يني جامع ٢٠٩ ـ القاهرة أول ٢/٢٣٤ ـ القاهرة ثان ٥/١٣٣ وفي ملحق بروكلمان ٢/١٠٢ : المدينة ٣٦ ـ السليمانية ٣١٩ القاهرة ثان ٥ : ١٣٨ وعلق بروكلمان على هذا الكتاب بقوله : « في الرسالة المقدمة من ب هورستر الى جامعة بون ١٩٣٥ لنيل درجة الدكتوراه بعنوان « تطبيق الشريعة الاسلامية في القرن السادس عشر) ص ١٩ ذكر هذا الكتاب بعنوان (السيف المسلول على أعداء الله تعالى والرسول) ٠

٧٦ـ شرح التنبيه (التنبيه لأبي اسحاق الشيرازي) ٠ هدية العارفين ١/٧٢١ ٠

٧٧ــ شفاء الأسقام في زيارة خير الأنام عليه الصلاة والسلام ٠

وهو رد على ابن تيمية ويسمونه :شن الغارة على من أنكر السفر للزيارة ٠ الطبقات ٦/٢١٤ ــ حسن المحاضرة١/ ٣٢٢ ــ الأعلام ٤ : ٣٠٢ ٠

طبع في حيدر اباد ١٣١٥ هـ، وبمصر ومعه مقدمة شفاء السقام للشيخ محمد بخيت مفتي الديار المصرية ، وطبع في بولاق ١٣١٨ ومعه نفحات القرب والاتصال لأحمد الحموي (معجم المطبوعات ١ : ١٠٠٤) وقد ذكر بروكلمان توزع مخطوطاته : بروكلمان : ٨٨ ط ١ ــ ١٠٧ ط ٢ : يني جامع ٢٦٤ ــ طبع في بولاق ١٣١٩ هـ مختصر مع اضافات لمحمد بن الحسن الواسطي المتوفى ٧٧٦ هـ ــ ١٣٣٤ م ٠ أتمه سنة ٧٦٥ = ١٣٦٣ م برلين ٤٠٤٨ ٠

بروكلمان الملحق ٢ : ١٠٣ : القاهرة ثان ١ : ٣٢٦ ــ اصفية ٢/١٣١٤ رقم ٣٩ بنكيبور ١٣/٩٠٧ طبع في حيدر اباد ١٣٠٦ هـ ــ ١٣١٥ هـ وبولاق ١٣١٨ هـ بالاضافة الى مقدمة تطهير الفؤاد من دنس الاعتقاد لمحمد بخيت المطيعي القاهرة ١٣١٨ هـ ٠

٧٨ــ شن الغارة على من أنكر السفر للزيارة ــ شفاء الأسقام ٠

الطبقات ٦/١١٤ ٠

٧٩ــ الصنيعة في ضمان الوديعة ٠

الطبقات ٦/٢١٥ ــ وفيه الصيغة ،وفي حسن المحاضرة ١/٣٢٢: حسن الصنيعة وكذلك في هدية العارفين ١/٧٢١ ،وفي بروكلمان الملحق ٢/١٠٤ الصنيعة في ضمان الوديعة : القاهرة ثان ٥٢٥ ٠ (سبق ذكره في حسن الصنيعة رقم٥٥)

٨٠ــ ضرورة التقدير في تقويم الخمر والخنزير ٠

الطبقات ٦/٢١٤ ــ حسن المحاضرة ١ /٣٢٢ ٠ هدية العارفين ١/٧٢١ ٠

٨١ــ الضرورية في كشف المواريث الصفدية الطبقات ٦/٢١٤ ــ وفي حسن المحاضرة ١/٣٢٣ : المواهب الصمدية في المواريث الصفدية ٠ سأذكره في حرف الميم ــ هدية العارفين ١/٧٢٢ باسم المواهب الصمدية أيضاً ٠

٨٢ــ ضوء المصابيح

الطبقات ٦/٢١٤ ــ حسن المحاضرة ١/ ٣٢٢ وسماه ضوء المفاليح ٠ وفي رقم ٤١ مر بنا : ضوء المصابيح في تقييد التراجيح وهكذا سماه في هدية العارفين ١/٧٢١ ٠

٨٣ــ ضياء المصابيح

الطبقات ٦/٢١٤ ــ حسن المحاضرة ١/ ٣٢٢ هدية العارفين ١/٧٢١ وسماه : ضياء المصابيح في مختصر مصابيح السنة

٨٤ــ طريق المعدلة في قتل من لا وارث له ٠ ذكره السيوطي في الحاوي للفتاوى ١/ ٣٦٨ ونقل عنه ٠

٨٥ــ الطريقة النافعة في المساقاة والمخابرة والمزارعة ٠

الطبقات ٦/٢١٥ ــ حسن المحاضرة ١/ ٣٢٣ ــ هدية العارفين ١/٧٢١ وقد نشر في الفتاوى ١/٤٣٩) ٠

٨٦ـ طلبة السلامة في ترك الملامة ٠
هدية العارفين ١/٧٢١ ٠

٨٧ـ طليعة الفتح والنصر في صلاة الخوف والقصر ٠
الطبقات ٦/٢١٤ ـ حسن المحاضرة ١/ ٣٢٢ ـ هدية العارفين ١/٧٢١ ٠

٨٨ـ الطوالع المشرقة في الوقف على طبقة بعد طبقة ٠
الطبقات ٦/٢١٤ ـ حسن المحاضرة ١/٣٢٢ ٠
هدية العارفين ١/٧٢٢ ٠

٨٩ـ العارضة في البينة المتعارضة ٠
الطبقات ٦/٢١٥ ـ هدية العارفين ١/ ٧٢٢وفيه: العارضةفي البينة المعارضة٠

٩٠ـ العشر الأواخر (مسالة) ٠
الطبقات ٦/٢١٥ ٠

٩١ـ عقود الجمان في عقود الرهن والضمان ـ نشر الجمان ٠
الطبقات ٦/٢١٥ ـ حسن المحاضرة ١/ ٣٢٢ ـ هدية العارفين ١/٧٢١ ٠
بروكلمان الملحق ٢/١٠٤ : القاهرة ثان ٥٢٥ ٠

(ونشر في الفتاوى ١/٣٠٩ ـ ٣٣٠ بعنوان نشر الجمان في عقود الرهن والضمان) ٠

٩٢ـ العلم المنشور في اثبات الشهور ٠
بروكلمان الملحق ٢/١٠٣ : القاهرةثان ١/٥٢٥ طبع في القاهرة ١٣٢٩ هـ ٠

٩٣ـ الغيث المغدق في ميراث ابن المعتق ٠
الطبقات ٦/٢١٤ ـ حسن المحاضرة : ١/٣٢٢ ـ هدية العارفين١/٧٢١(نشر في الفتاوى ٢/٢٢٤ ـ ٢٥٥) ٠

٩٤ـ غيرة الايمان الجلي لأبي بكر وعمر وعثمان وعلي ٠
الطبقات ٦/٢١٥ ـ حسن المحاضرة ١/ ٣٢٣ـهدية العارفين ١/ ٧٢١ بروكلمان٢/ ٨٨ ط ١ ـ ١٠٧ ط ٢ : برلين٣٠٨٧ وعنوانه فيه : غيرة الايمان الجلي بأبي بكروعمروعثمانوعلي٠وذكرهصاحبهدية العارفين مرتين الأولى في ١/٧٢١ باسم: الايمان الجلي في ٠٠٠ ، ومرة ١/٧٢٢ باسم غيرة الايمان ٠

٩٥ـ الفتاوى
بروكلمان ٢ : ٨٨ ط ١ ـ ١٠٧ ط ٢ أتمه سنة ٧٥٣ هـ ـ ١٣٥٢ م ٠

(جمعها ابنه فيما يقول حاجي خليفة كشف الظنون ٤/٨٧٦٦) ومع الكتاب أيضاً الاعمال في معنى الابدال : غوتا ١/١٣٧ ، القاهرة أول ٣/٢٤٩ ـ القاهرة ثان ١/٥٢٤ ٠ (وطبعفيالقاهرة سنة ١٣٥٦ في جزأين) ٠

٩٦ـ فتوى أهل الاسكندرية ٠
الطبقات ٦ : ٢١٤ ٠

٩٧ـ الفتوى العراقية :
الطبقات ٦/٢١٤ ٠

٩٨ـ فتوى الفتوة ـ الكلام على لباس الفتوة
الطبقات ٦/٢١٥ ـ هدية العارفين ١/ ٧٢٢ ٠

٩٩ـ فتوى في قول النبي ﷺ : كل مولود يولد على الفطرة ٠
بروكلمان ٢/٨٨ ط ١ ـ ١٠٧ ط ٢: الاسكندرية فنون ٦١ رقم ١٥ ، ٩٥ ، رقم ٤ ٠

١٠٠ـالفرق بين صريح المصدر وأن والفعل (رسالة) ٠
بروكلمان ٢ : ٨٨ ط ١ ـ ١٠٧ ط ٢:
الاسكندرية : فنون ٩٥ رقم ٤ ٠

١٠١ـفصل المقال في هدايا العمال ٠
الطبقات ٦/٢١٤ـ حسن المحاضرة : ١ : ٣٢٢ ـ هدية العارفين ١/٧٢٢
بروكلمان ملحق ٢/١٠٣ : المدينة ٢ (قلت نشر مختصره في الفتاوى ،فتاوى السبكي) ١ : ٢١٣ ـ ٢١٧) ٠

١٠٢ـفناء الأرواح (مسالة) ٠
الطبقات ٦ : ٢١٤ ٠

١٠٣ـالفوائد الفقهيـة في اطراف القضايا الحكمية (مع أصل المنافع)
بروكلمان ٢ : ٨٨ ط ١ ـ ١٠٧ ط ٢
أيا صوفيا ١٠٥٢ ٠

١٠٤ـقدر الامكان في حديث الاعتكاف
هدية العارفين ١/٧٢٢ (ولعله هو نفسه المسمى القول المختطف في دلالة كان اذا اعتكف) ٠

١٠٥ـقصيدة (موعظة لابنه محمد) ٠
بروكلمان ٢/٨٨ط ١ ـ ١٠٧ ط ٢ :
برلين ٤٠٠٣ ٠

١٠٦ـقصيدة تائيـة
بروكلمان ٢ : ٨٨ ط ١ ـ ١٠٧ ط ٢:
المتحف البريطاني ٦١٦ رقم ٣ مع شرح لجلال الدين محمد بن أحمد السمنودي المتوفى حوالي ٨٣٨ هـ ـ ١٤٣٤ م ٠
جاريت ١٠٤ القاهرة أول ١/٢٦٧ ـ القاهرة ثان ٣/١٩٧ القاهرة ثان ٣/ ٤١ رقم ٣٠٨ ٠ في ملحق بروكلمان : ٢/١٠٣ التائية أيضا ٠

الشرح : آ ـ كنز الذخائر وهدية المصادر الى النورالسافر لجلال الدين محمد ابن علـي المحلـي السمنـودي (حوالي ٨٣٨ هـ ـ ١٤٣٤ م) بريل ط ١ / ٥٢١ ، ط ٢ / ٩٩١ القاهرة ثان ٣/١٩٧ ـ الديباجة جوتا ٢/١٠١ ٠

ب ـ شرح لمحمد بن عبدالمنعم بن محمد الجوغري (لعلهـا الجوهري) المتوفى سنة ٨٨٩ هـ ـ ٤٨٤م رامبور أول ١/٣٤٩ رقم١٩٥

١٠٧ـقصيـدة في الخلاف بـين أبي حنيفـة والأشعري
بروكلمان ملحق ٢/١٠٣ بريـل ط١/ ٥٢٢ ـ ٢٧ : ١١٤٨ رقم ٢٥ ٠

١٠٨ـقصيدتان
بروكلمان ٢ : ٨٨ ط ١ ـ ١٠٧ ط ٢
برلـين ٧٥٨٩ ٠
بروكلمان الملحـق ٢ : ١٠٣ احـدى القصيدتين : برلين ٨٤٨٢ ـ الورقـة ٤١١ ٠

١٠٩ـقطف النور في مسائل الدور ٠
الطبقات ٦/٢١٥ ـ حسن المحاضرة ١/ ٣٢٢ ـ هدية العارفين ١ : ٧٢٢ ٠

١١٠ـالقول الجد في تبعية الجد ٠
الطبقات ٦/٢١٥ ـ حسن المحاضرة ١/ ٣٢٣ـ هدية العارفين ١/٧٢٢ ٠

١١١ـالقول الصحيح في تعيين الذبيح
الطبقات ٦/٢١٤ ـ حسن المحاضرة ١: ٣٢٢ ـهدية العارفين١/٧٢٢بروكلمان الملحق ٢/١٠٣ : المدينة (نقلا عن مجلة جمعية المستشرقين الألمان المجلـد ٩٠ ص ١٠٦) ٠

١١٢_القول المحمود بن تنزيه داود
الطبقات ٦ : ٢١٤ _ حسن المحاضرة ١ : ٣٢٢ _ هدية العارفين ١ : ٧٢٢ ٠

١١٣_القول المختطف في دلالة كان اذااعتكف
الطبقات ٦ : ٢١٥ _ حسن المحاضرة ٣٢٣/١ _ هدية العارفين ١ : ٧٢٢ ٠

١١٤_القول المصيب في القضاء المجيب ٠
بروكلمان ٢ : ٨٨ ط١ _ ١٠٧ ط ٢ جوتا ٩٧٩ ٠

١١٥_القول النقوي في الوقف التقوي ٠
الطبقات ٦ : ٢١٥ _ هدية العارفين ٧٢٢/١ ٠

١١٦_كشف الدسائس في هدم الكنائس (أو ترميم الكنائس)

الطبقات ٢١٥/٦ _ حسن المحاضرة ١/ ٣٢٣ _ هدية العارفين ٧٢٢/١

بروكلمان الملحق ٢ : ١٠٤ «بمناسبة هدم بيعة في القدس ٨٧٩ هـ _١٤٧٤م على يد أبي العزم الخلادي) أيا صوفيا ٢ : ١١٢٦ رقم ١١٦ منسوب لشهاب الدين بن عيناء ٠

(قلت : نشر في فتاوى السبكي ٢/ ٣٦٩ _ ٤٢١ بعنوان مؤلف خاص في ترميم الكنائس) ٠

١١٧_كشف الغمة في ميراث اهل الذمة ٠
الطبقات : ٦ : ٢١٤ حسن المحاضرة١/ ٣٢٢ _ هدية العارفين ١ : ٧٢١ ٠

١١٨_كشف اللبس عن المسائل الخمس
الطبقات ٦ : ٢١٥ _ حسن المحاضرة ٣٢٣/١ _ هدية العارفين ٧٢٢/١

١١٩_الكلام على حديث اذا مات ابن آدم انقطع عمله الا من ثلاث
الطبقات ٦ : ٢١٤ _ حسن المحاضرة : ١ : ٣٢٢ _ هدية العارفين ٧٢٢/١

١٢٠_الكلام على حديث رفع القلم ٠
الطبقات ٢١٤/٦ _ هدية العارفين ١/ ٧٢٢ وانظر : ابراز الحكم برقم ٢ من هذا الثبت ٠

١٢١_الكلام على قوله تعالى : لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ٠
الطبقات : ٦ : ٢١٦ ٠

١٢٢_ الكلام مع ابن مدارس في المنطق ٠
الطبقات ٦ : ٢١٤ _ هدية العارفين ٧٢٢/١

١٢٣_كم حكمة ارتنا أسئلة أرتنا (وهو جواب عن أسئلة وردت من أرتنا ملك الروم) ٠ الطبقات ٦ : ٢١٥ ٠

١٢٤_كيف التدبير في تقويم الخمر والخنزير
الطبقات ٦ : ٢١٤ _ حسن المحاضرة ١ : ٣٢٢ هدية العارفين ٧٢٢/١وفيه٠ كيفية ٠

١٢٥_لمة الاشراق في أمثلة الاشتقاق ٠
بروكلمان ملحق ١٠٣/٢ القاهرة ثان ٤/ب ١٢ ٠
وذكره باسم : لمعة الاشراف ٠ وانظر : أمثلة المشتق في هذا الثبت برقم ٢٤ ٠

١٢٦_ما أعظم الله (مسالة) ٠
الطبقات ٢١٥/٦ _ هدية العارفين ١/ ٧٢١ وفيه الاملاء على مسالة ماأعظم‌الله وقد نشرت المسالة في الأشباه والنظائر في النحو للسيوطي ٤ : ٥٩ _ ٦٠ وأظن أن ما نقله السيوطي انما هو ملخص او مختصر ٠٠ والله أعلم) ٠

١٢٧ـالمباحث المشرقة النقول «قارن بالرقم ١٥٣ من هذا الثبت » ٠

الطبقات ٦ : ٢١٤ حسن المحاضرة ١ : ٣٢٢ وسماه : النقول والمباحث المشرقة وفي هدية العارفين ١ : ٧٢٢ : المباحث المشرقة في الوقف ٠

١٢٨ـالمحاورة والنشاط في المجاورةوالرباط هدية العارفين ١ : ٧٢٢ ٠

١٢٩ـمختصر طبقات الفقهاء

الطبقات ٦ : ٢١٤ ـ ذكره الزركلي في الأعلام ٤/٣٠٢ ٠

١٣٠ـمختصر عقود الجمان
الطبقات ٦ : ٢١٥

١٣١ـمختصر فعل المقال (في هدايا العمال)
الطبقات ٦ : ٢١٤ ـ حسن المحاضرة ١ : ٣٢٢

(قلت نشر في فتاوى السبكي ١:٢١٣ـ ٢١٧) ٠

١٣٢ـمختصر كتاب الصلاة

الطبقات ٦ : ٢١٥

١٣٣ـالمسائل الحلبية

الطبقات : ٦ : ٢١٤ ـ الأعلام ٤ : ٣٠٢ ٠

بروكلمان ٢ : ٨٨ ط ١ ـ ١٠٧ ط ٢: الاسكندرية ، فقه شافعي ٤٠

١٣٤ـمسائل في باب الكتابة

الطبقات ٦ : ٢١٥

١٣٥ـمعنى قول الامام المطلبي : اذا صح الحديث فهو مذهبي

الطبقات ٦ : ٢١٥ ـ حسن المحاضرة ١ : ٣٢٣ ـ هدية العارفين ١/٧٢٢ بروكلمان الملحق ٢: ١٠٣ وفيه :رسالة في قول الشافعي : اذا صح الحديث فهو مذهبه ٠ القاهرة ثان ١١٩ ٠

١٣٦ـالمفرق في مطلق الماء والماء المطلق ٠
الطبقات ٦ : ٢١٤ ـ هدية العارفين ١/٧٢٢ ٠

بروكلمان ، الملحق٢: ١٠٣ وفيه:المفرق في لفظ المطلق ٠ القاهرة ثان ١/ الملحق ٥٥ ٠

١٣٧ـمكتوب أرسله الى الحضرة الشريفة النبوية توسل به في اضعاف شوكة المنكرين عليه على كتاب العقلوالنقل٠ بروكلمان ـ الملحق ٢ : ١٠٣ ـالقدس أول ٧١/١ رقم ٥ ٠

١٣٨ـمن أقسطوا ومن غلوا في حكم نقول لو الطبقات ٦ : ٢١٥ ـ حسن المحاضرة ١ : ٣٢٣وفيه : ٠٠٠ في حكم منيقول لو ٠ هدية العارفين ١/٧٢٢ والنصفيه مضطرب ٠

١٣٩ـالمناسك الصغرى

الطبقات : ٦ : ٢١٤ هدية العارفين ١/٧٢٢

١٤٠ـالمناسك الكبرى
الطبقات : ٦ : ٢١٤ ـ هدية العارفين ١/٧٢٢

١٤١ـمنبه الباحث عن حكم دين الوارث
الطبقات : ٦/٢١٤ ـ حسن المحاضرة ١ : ٣٢٢ ـ هدية العارفين ١ : ٧٢٢ (نشر في فتاوى السبكي ١ : ٣٣٠ ـ ٣٣٤) ٠

١٤٢ـمنتخب تعليقة الأستاذ في الأصول
الطبقات ٦ : ٢١٥

١٤٣ـمنظومة في الحج (رسالة)
بروكلمان ٢: ٨٨ ط ١ ـ ١٠٧ ط٢:
باتنة ٢ : ٤٥١ رقم ٣/٢٦٢٨

١٤٤ـالمواهب الصمدية في الموارث الصفدية
(سبق ذكره فيحرف الضاد :الضرورية)
بروكلمان ٢ : ٨٨ ط ١ ـ ١٠٧ ط ٢:
برلين ٤١١٤

١٤٥ـموقف الرماة في وقف حماة
الطبقات ٦/٢١٥ ـ هدية العارفين ١/
٧٢٢

(نشر في الفتاوى ٢ : ١٨٧ ـ ٢٢٤)
وذكر الزركلي في الأعلام ٤ : ٣٠٢ أن
للسبكي رساله (مصمي الرماة منوقف
حماة) وأن هذه الرسالة تقع ضمن
مجموع يشتمل على تسع رسائل بخطه
في الرباط (٣٠٦) أوقاف •

١٤٦ـمركز الرماة • ولعله نفس الكتاب
السابق •
الطبقات ٦ : ٢١٥

١٤٧ـمصمي الرماة من وقف حماة
انظر رقم ١٤٥

١٤٨ـنثر الجمان في عقود الرهان والضمان
« سبق ذكره في عقود الجمان »

١٤٩ـنصيحة القضاة

الطبقات ٦ : ٢١٦ ـ هدية العارفين
٧٢٢/١

١٥٠ـالنظر المعيني في محاكمة أولادالیونيني
الطبقات ٦ : ٢١٥ ـ هدية العارفين
٧٢٢/١

١٥١ـالنظم المحقق في الحلف بالطلاقالمطلق
بروكلمان ـ ملحق ٢ : ١٠٣ ـ ذكر انه
مطبوع في كتاب الدرة المضية (نشر في
الفتاوى ٢ : ٣٠٩ ـ ٣١٤ ـ بعنوان
النظر المحقق في الحلف بالطلاقالمطلق)

١٥٢ـنقد الاجتماع والافتراق في مسائل
الايمان والطلاق

بروكلمان ـ الملحق ١٠٣/٢ ـ مطبوع
مع كتاب الدرة المضيئة •

١٥٣ـالنقول والمباحث المشرقة فيحكم الوقف
على طبقة بعد طبقة « انظر الرقم ١٢٧
من هذا الثبت » • هدية العارفين
٧٢٢/١ •

بروكلمان ٢ : ٨٨ ط ١ ـ ١٠٧ ط ٢
برلين ٤٧٦٢ •

١٥٤ـالنوادر الهمذانية •

الطبقات ٦ : ٢١٤

١٥٥ـنور الربيع من كتاب الربيع (فقه)
لم يتمه

الطبقات ٦ : ٢١٤ ـ هدية العارفين
١ : ٧٢٢ •

١٥٦ـالنور في الدور

الطبقات ٦/٢١٥ ـ حسن المحاضرة ١/
٣٢٢ وسماه : الدور في الدور وقال :
وله فيه مؤلف ثالث ورابع وخامس

١٥٧ـنور المصابيح في صلاة التراويح

« سبق ذكره باسم اشراق المصابيح»
الطبقات ٢١٤/٦ ـ حسن المحاضرة ١:
٣٢٢ ـ هدية العارفين ٢٢/١ (نشرفي
الفتاوى باسم اشراق المصابيح١٦٥/١)

١٥٨ـنيل العلا بالعطف بلا

الطبقات ٦ : ٢١٥ ـ حسن المحاضرة ١/٣٢٣ هدية العارفين ١/ ٧٢٢ بروكلمان ٢ : ٨٨ ط ١ ـ ١٠٧ ط٢٠ برلين ٦٨٩٩ الاسكوريال ثان ١٠٧ رقم ٥ ٠

(وقد نشرت هذه الرسالة ضمن الاشباه والنظائر في النحو للسيوطي ٤: ٦٩ ـ ٧٨) ٠

١٥٩ـهرب السارق

الطبقات ٦ : ٢١٥ ـ هدية العارفين ١ /٧٢٢ ٠

١٦٠ـورد العلل في فهم العلل

الطبقات ٦ : ٢١٥ ـ حسن المحاضرة ١ : ٣٢٢ وسماه : ورد النلل في العلل هدية العارفين ١ : ٧٢٢

١٦١ـالوشي الابريزي في حل التبريزي (لم يكمل) ٠

الطبقات ٦/٢١٤ ـ هدية العارفين ١/ ٧٢٢ ٠

١٦٢ـوشي الحلا في تأكيد النفي بلا

« الرد على ابن الكتناني »

الطبقات ٦ : ٢١٤ ـ حسن المحاضرة ١ : ٣٥٥ ـ فتاوى السبكي ١ : ١٦٥ هدية العارفين ١ : ٧٢٢

١٦٣ـوقف بستان أولاد الحافظ

الطبقات ٦ : ٢١٥

١٦٤ـوقف بني عساكر

الطبقات ٦ : ٢١٥ ٠

الرفدة في معنى وحده : موضوعها وقيمتها :

اشار الأسنوي الى ولع تقي الدين بالدقائق : وبالمسائل المشكلة والمستغربة كما قال ابن حجر ، وهذه الرسالة نموذج ذلك ودليل عليه ٠ وموضوع الرسالة نبع من تعليق على عبارة للزمخشري ، مر بها تقي الدين ووقف عندها وناقشها فتمخضت عن ذلك هذه الرسالة حول كلمة (وحده) فجُممت آراء النحاة ، وقارن تقي الدين بينها ووازن ليحكم اعتراضه على الزمخشري ، ثم أتبع ذلك بايراد رأي المناطقة ومناقشاتهم ، ومزج ذلك بقضية فقهية على عادته في مزج العلوم كما أشرنا الى ذلك، فأتت الرسالة ذات قيمة نحوية بلاغية منطقية وعلى علاقة وثيقة باللغة والتفسير. واذا حملنا تقريظ الصفدي لهذه الرسالة على حكم الصداقة بينه وبين مؤلفها فان اهتمام السيوطي بها وايرادها في الأشباه وتنويه العلامة الألوسي بها في تفسيره روح المعاني ٨ : ١٥٨ يدلان دلالة هامة على أهميتها ، وسيجد القارىء فيها من الاثارة والمناقشة أكثر مما يجده من التقرير وتقعيد القواعد ٠

وصف نسخة الرسالة والعمل فيها :

حصلت على مصورة للرفدة من معهد المخطوطات العربية بالكويت ، وهنا لا بد من تقديم الشكر الى السيد الدكتور مدير المعهد والى الأخ الأستاذ فيصل الحفيان الذي أرسل لي تلك المصورة ٠

الرسالة مصورة عن أصلها الموجود في دار الكتب الوطنية بتونس وتقع في أربع أوراق ١٩ × ١٤ في الصفحة ٢١ سطراً متوسط كلمات السطر ١٠ كلمات ، وقد

كتبت بخط نسخي واضح ، وهي منقولة من نسخة صلاح الدين الصفدي الذي نقلها من خط مؤلفها ثم قرأها عليه ونال الاجازة برواياتها ، وقرظها ببيتين أثبتهما ناسخ نسختنا على ورقة العنوان • وقد ذكرهما العلامة الألوسي في روح المعاني ٨ : ١٥٨ منوهاً بقيمة هذه الرسالة • وفي الصفحة الأخيرة وعلى هامشها كتب مايلي :

« الحمدلله • شاهدت بخط شيخ الاسلام تقي الدين السبكي تغمده الله برحمته على الأصل المنقول منه هذا الكتاب المسمى بالرفدة في معنى وحده : الحمد لله قرأ علي هذه الرفدة كاتبها الشيخ الامام العلامة الأوحد القدوة ، سيد الفضلاء امام البلغاء والأدباء عمدة الطلاب والكتاب ، انسان عين الرؤساء والأصحاب ، حسنة الدهر أوحدي العصر صلاح ابيك خليل الصفدي لابرح لطالبي الفوائد كنزاً ولأهل العلم عزاً ، وقد أذنت في أن يرويها عني (جملة غير واضحة في التصوير) وكتب علي بن عبدالكافي بن علي بن تمام السبكي في الثامن عشر من (مطموسة) سنة احدى وخمسين وسبع مائة حامداً مصلياً مسلماً وحسبنا الله ونعم الوكيل » •

فالنسخة موثقة وجيدة ويبدو انها ترقى الى عهد قريب من المؤلف •

بعد أن نسخت الرسالة وراجعت نقولها في مصادرها الأساسية ، تذكرت أني كنت قرأتها من قبل •• ولدى المراجعة وجدت الامام جلال الدين السيوطي (ت ٩١١ هـ) قد أثبتها بتمامها في الجزء الرابع من الأشباه والنظائر في النحو (٤ : ٦٣ ط ٢ هندية) فرجعت الى نصها فيه وقارنته بأصلنا التونسي واثبت الفروق والزيادات ، واصبح النص أقرب الى الصحة والسلامة من نص الأشباه الذي عددته بمثابة النسخة الثانية •

ومن الجدير بالذكر ههنا أن الجزء الرابع من الأشباه كان قد حققه السيد أحمد مختار الشريف ونال به درجة الماجستير من جامعة دمشق عام ١٩٨٠ ، لكنه حتى الآن لم ينشر ، ولا أذكر أن الأخ أحمد استطاع أن يحصل آنذاك على أي مخطوطة من مخطوطات الرفدة ولم يكن بين يديه الا نصوص نسخ الأشباه المختلفة التي اعتمد عليها • فمن هذه الناحية يعد عملنا في تحقيق الرفدة اغناء لتحقيق النص الذي لم ينشر بعد ومقارنة له باحد أصوله مما سيكون له أكبر الفائدة عندما سينشر كتاب الأشباه نشرة علمية تتجاوز نشراته الحالية •

* * *

تعليقات مقدمة التحقيق :

١ - مصادر الترجمة : طبقات الشافعية الكبرى لتاج الدين السبكي ٦ : ١٤٦ وما بعدها •
طبقات الشافعية للاسنوي ٢/٧٥
الدرر الكامنة لابن حجر ٣ : ٦٣
شذرات الذهب ٦ : ١٨٠
حسن المحاضرة ١ : ١٧٧
قضاة دمشق لابن طولون ١٠١

ومن الكتب التي ترجمت له : الوافي بالوفيات للصفدي (نقلا عن معجم المؤلفين) •

الدارس في تاريخ المدارس للنعيمي	١ : ١٣٤	
القلائد الجوهرية	١ : ١٠٦	
غاية النهاية	١ : ٥٥١	
مفتاح دار السعادة	٢ : ٣٦٣	
البدر الطالع	١ : ٤٦٧	
بغية الوعاة	٢ : ١٧٦ - ١٧٨	
الاعلام	٤ : ٣٠٢	
معجم المؤلفين	٧ : ١٢٧	
طبقات الحفاظ للسيوطي	٥٢٥	

٢ - هناك خلاف في الأسماء في الكتب التي ساقت سلسلة آبائه ، ومنها حسن المحاضرة والبدر الطالع ، وقد اعتمدنا ما دونه ابنه تاج الدين في طبقات الشافعية ٦ : ١٤٦ •

٣ - انظر قصته الطريفة ذات دلالة على ما قررناه «طبقات السبكي ٦ : ١٤٩ •

٤ - كشف الظنون ١ : ٤٨٩ •

٥ - يبدو لي ان المقصود هو تقي الدين ابو القاسم عبدالرحمن بن ابن بنت الأعز تاج الدين وتقي الدين هذا ولي قضاء القضاة ومات سنة ٦٩٥ هـ ومعنى ذلك ان تقي الدين السبكي اوصل على قاضي القضاة وهو في السنة الثانية عشرة من عمره أو دون ذلك انظر حسن المحاضرة ١ : ٤١٥ •

٦ - ابن دقيق العيد الشيخ تقي الدين محمد بن علي بن وهب ٦٢٥ - ٧٠٢ هـ = ١٢٢٧ - ١٣٠٢ م وانظر ترجمته في طبقات الشافعية ٦ : ٢ • وحسن المحاضرة ٣١٧/١

٧ - قضاة دمشق ١٠٢ •

٨ - محمد بن قلاوون الملك الناصر من المماليك البحرية تولى الحكم في مصر ثلاث مرات كان آخرها في رمضان سنة ٧٠٩ حتى سنة ٧٤١ هـ •
انظر معجم الأنساب والأسرات الحاكمة لزامباور : ١٦٢ - ١٦٣ •

٩ - جلال الدين القزويني محمد بن عبدالرحمن بن عمر ٦٦٦ هـ - ٧٣٩ = ١٢٦٧ - ١٣٣٨ م - ترجمته في طبقات السبكي ٥ : ٢٣٨ وقضاة دمشق ٨٧ •

١٠ - قضاة دمشق : ١٠١

١١ - خطط الشام ٦ : ٨٥ •

١٢ - المرجع السابق ٦ : ٨١ •

١٣ - المرجع السابق : ٦ : ٧٥ •

١٤ - المرجع السابق : ٦ : ٨٧ •

١٥ - المرجع السابق : ٦ : ٧٩ •

١٦ - الحافظ المزي يوسف بن عبدالرحمن ٦٥٤-٧٤٢ هـ = ١٢٥٦ - ١٣٤١ م محدث الديار الشامية في عصره • الاعلام ٨ : ٢٣٦ •

١٧ - خطط الشام ٦ : ٧٥ •

١٨ - المرجع السابق : ٦ : ٨٦ •

١٩ - طبقات الشافعية للسبكي ٦ : ٢١٦ •

٢٠ - المرجع السابق ٦ : ٢١٦ وما بعدها •

٢١ - الدرر الكامنة : ٣ : ٦٤ •

٢٢ - طبقات الشافعية للاسنوي ٢/٧٥ •

٢٣ - شروح التلخيص ٢٧/١ • وقد صنف الدكتور عبدالفتاح لاشين كتابا عن البهاء السبكي سماه (البهاء السبكي وآراؤه البلاغية) وطبع في دار الطباعة المحمدية بالقاهرة سنة ١٩٧٨ •

الرفـدة في معنـى وحـده

للشيخ الامام العلامة شيخ الاسلام

اوحد المجتهدين قاضي القضاة

تقي الدين ابي الحسن علي الانصاري

السبكي الشافعي

رحمه الله

ورضي عنه

قال ابن ايبك فيها عندما كتبها من خط مصنفها :

خل عنك الرقده وانتبه للرفده

تجن منها علما فاق طعم الشهده

اللوحة الأولى

بســـم الله الرحمن الرحيـــم

عفـــوك اللهـــم

الحمد لله وحده ، وصلى الله على سيدنا محمد المشرّف على كل مخلوق قبله وبعده، وسلم تسليماً كثيراً وبعد :

فهذه عجالة مسماة بالرفدة في معنى وحده ٠ كان الداعي اليها أن الزمخشري قال في قوله تعالى﴿ وعليها وعلى الفلك تحملون[1]﴾ معناه : وعلى الأنعام وحدها لا تحملـون ، ولكن عليها وعلى الفلك[2] ، فتوقفت في قبول هـذه العبارة ، وأحببت(١) أن أنبّـه على ما فيها وأذكر موارد (٢) هذه اللفظة ،وأول ما أبتدىء بقولي(٣) : « الحمد لله وحده » فأقول : معناه : الحمد لله لا لغيره ولا يشاركه فيه أحد ، و « وحده » منصوب على الحال عند جمهور النحويين منهم : الخليل وسيبويه[3]، قالا : انه اسم موضوع موضع المصـدر الموضوع موضع الحال ، كأنه قال : ايحادا ،وايحادا[4] موضع موحِداً ٠

واختلف هؤلاء اذا قلت : رأيت زيداً وحده ، فالأكثرون يقدّرونه(٤) : في حـال ايحادي له بالرؤية ٠ ويعبرون عن هذا بأنه حال من الفاعل ٠ والمبرد يقدره في حال أنه مفرد بالرؤية[5] ، ويعبر عن هذا بأنه حال من المفعول[6] ، ومنع أبو بكر بن طلحة[7] من كونه حالا من الفاعل وقال : انه حال مـن المفعول ليس الا ، لأنهم اذا أرادوا الفاعـل قالوا : مررت به وحدي ، كما قال الشاعر :[من المنسرح]

والذئب أخشـــاه ان مررت بـــه وحدي ، وأخشى الرياح والمطرا[8]

وهذا الذي قاله ابن طلحة في البيت صحيح ، ولا يمتنع من أجله أن يأتي الوجهان المتقدمان في : « رأيت زيداً وحـده » فان المعنى يصح معهما ٠

و « وحدَ »(٥) مضاف الى ضمير المتكلم والمخاطب والغائب فتقول : ضربته وحـدي وضربته وحده ، وضربتك وحدك ،وضربتك وحدي (ظ/١) ويختلف المعنى بحسب ذلك٠ ومنهم من يقول : « وحده » مصدر موضوع موضع الحال ، وهؤلاء يخالفون الأولين في كونه اسم مصدر ٠ فمن هؤلاء من يقول :انه مصدر علـى حذف حـروف الزيادة أي ايحاده ، ومنهم من قال : انه مصدر لم يوضع له فعل ٠

وذهب يونس وهشام في أحد قوليه الى أنه منتصب انتصاب الظرف فيجريه مجرى (عنده) ، فـ « جاء زيد وحده » تقديره :جاء زيد على وحده ، ثم حُذف الحرف ونصب على الظرف[9] وحكي من كلام العرب : جلسا على وحديهما(٦)[10] : واذا قلت : زيد وحده ، فكان التقدير : زيد موضـع التفرد[11] ٠ ولعل هؤلاء يقولون : انه مصدر وضع موضع الظرف ، وحكي عن الأصمعي : وحد يحِد ،ويدل على انتصابه على الظرف قول العرب: « زيد وحده » ، فهذا خبر لا حال ٠

وأجاز هشام١٢ في « زيد وحده » وجهاً آخر وهو أن يكون منصوباً بفعل مضمر : أخلفه(٧) وحده ، كما قالت العرب : زيد اقبالا(٨) وادباراً . قال هشام : ومثل «زيد وحده » في هذا المعنى : زيد أمره الأول ، وقصته الأولى وحاله الأولى ، خلف هذا المنصوب الناصب كما خلف وحدَه وحدَ ، وسمّى هذا منصوباً على الخلاف الأول . وقال : لا يجوز : « وحده زيد » كما لايجوز اقبالا(٩) وادباراً عبدالله ، وكذلك : قصته الأولى سعد . وعلى أنه منصوب على الظرف يجوز : وحده زيد ، كما يجوز : عندك زيد.

هذا كلام النحاة ، وهو توسع فيما تقتضيه الصناعة واللسان، والمعنى متقارب كله، دائر على ما يفيده من الحصر في المذكور ، فقول : « الحمد لله وحده » مفيد حصر الحمد في الله سبحانه وتعالى : وقوله تعالى : ◎ واذاذكرت ربك في القرآن وحده١٣ ◎ (و/٣) والضمير يعود على ربك ، فمعناه : لم تذكر معه غيره ، [وكذلك قوله تعالى : ◎ واذاذكر الله وحده ١٤ ◎ معناه ولم يذكر غيره(١٠)] وكذا قولنا : لا اله الا الله وحده : أنا أفردناه بالوحدانية . فانظر كيف تجد المعنى في ذلك كله سواء . فاذا قلت : حمدت الله وحده ، أو ذكرت ربك وحده ، [فمعناه (١١)] وتقديره عند سيبويه : موحداً اياه بالحمد والذكر على أنها حال من الفاعل ، والحاء في «موحداً» مكسورة . وعلى رأي ابن طلحة : موحداً هو، والحاء مفتوحة ، وعلى رأي هشام : معناه حمدت الله وذكرته على انفراده فهذه التقادير(١٢) الصناعية الثلاثة ، والمعنى لا يختلف الا اختلافاً يسيراً .

فاذا جعلناه من أوحد الرباعي ، فمعناه موحداً بالمعنيين المتقدمين ، واذا جعلناه من وحد الثلاثي فمعناه : منفرداً بذلك . وعلى(١٣) الأول : الحامد والذاكر أفرده بذلك وعلى الثاني : هو انفرد بذلك . والعامل في الحال : حمدت وذكرت ، وصاحب الحال الاسم المنصوب على التعظيم أو الضمير الذي حمدت وذكرت على القولين .

واذا قلت : الحمد لله وحده ، فالعامل في الحال مستقر(١٤) المحذوف الذي هو الخبر في الحقيقة وهو العامل في الجار والمجرور ، وصاحب الحال : الله (١٥) (و) وحده : حال. وان جعلتها ظرفاً فالمعنى الحمد لله على انفراده، فلم يختلف المعنى اختلافاً مخلا بالمقصود . واذا قلنا : لااله الا الله وحده : فاما أن نقول: معناه : على انفراده ، ان جُعل (١٦) ظرفا ، أو منفردا(١٧) بالوحدانية أو مفرداً بها ، على اختلاف في تقدير الحال . وصاحب الحال الضمير في كائن العائد على الله تعالى ، والعامل في الحال : كائن .

وأما المنطقيون فقالوا :

ان « وحده » يصير الكلام بها في قوة كلامين ، فقولنا : رأيت زيداً ، أفاد ثبات(١٨) رؤيته ولم يفد شيئاً آخر . وقولنا : « رأيت زيداً وحده » أفاد (ظ/٤) اثبات رؤيته ونفي رؤية غيره ، وهو معنى ما قاله النحاة أيضاً ، وتصير الجملة بعد أن كانت موجبة ، متضمنة ايجاباً وسلباً١٥ ، وبذلك حلوا مغلطة ركبها بعض الخلافيين وهي : الماء وحده رافع للحدث ، وكل(١٩) ما هو رافع للحدث رافع للخبث ، فالماء وحده رافع للخبث ، فلايكون المائع غير الماء رافعا للخبث .

وحلـــه :

ان هذا قياس من الشكل الأول ، وشرطه ايجاب صغراه ، وهذه الصغرى بدخول وحده فيها لم تصر موجبة ، بل موجبة وسالبة تقديرها : الماء رافع للحدث ولا شيء مـن غيره برافع للحدث(١٧) ، وهذا الحل صحيح ان أريد بـ (وحده) ذلك ٠

وقد يراد بوحده أنه يفيد تجرده عن المخالط بمعنى : الماء وحده بلا خليط يخرجه عن اسم : الماء رافع للحدث ٠ وهذا صحيح ولا تخرج الجملة بها عن كونها موجبة ، ولا ينتفع بها المغالط ٠

وقد يراد بـ « وحده » انه من حيث هو مع قطع النظر عما سواه ، وهو أيضاً صحيح ولا ينتج ما أراده المغالط ٠ ولا يخفى أن المراد الماء مـــع(٢٠) استعماله في الوضـوء الاستعمال المخصوص مع النية ٠

وبعض هذه الاحتمالات يأتي في قولك: رأيت زيداً وحده ، وقد يراد به أنك رأيتـه في حال هو منفرد بنفسه ليس معه غيره ، وان كانت رؤيتك شاملة له ولغيره ، ولكن هـذا احتمال مرجوح ، ولهذا لم يذكره النحاة ٠ وانما كان مرجوحاً لأنه يحوج(٢١) الى تقدير محذوف تقديره « كائناً » ٠ ويكون « وحده » حالا من الضمير فيه ، والعامـل فيـه ذلك المحذوف ، والأصل عدم الحذف وعدم التقدير ، فلذلك قلنا : انه مرجوح ٠ والأول لا تقدير فيه ولا حذف بل العامل : رأيت المصرح به ٠ هذا كله في جانب الاثبات اذا قلت : رأيت زيداً وحده ٠

أما في حالة النفي ، اذا نفيت الرؤية عنه وحده فلك صيغتان(٢٢) (و/٥) أو أكثر/: احداها : أن تأتي بأداة نفي متقدمة فتقول : ما رأيت زيداً وحده ، فهذه في قوة السالبة البسيطة١٨ وهي سلب لما اقتضته الموجبة١٩ ، فمعناها بعـد السلب ٠٠ يحصـل باحـدى ثلاث طرق :

احداها : رؤيتهما معاً

والثانية : عدم رؤية واحد منهما فلاترى لا هذا ولا هذا ٠

والثالثة : برؤية غير زيد ، وعدم رؤية زيـد

على كل واحد من هذه التقادير الثلاث يصح « مارأيت زيداً وحده » ، لأن المنفـي رؤيته مقيدة بالوحدة ، ونفي كل مركب(٢٣) من اثنتين(٢٤) يحصل بطرق ثلاث كما بينا ٠ هذا اذا قدمت حرف النفي ٠ ويشبه هـــذا من بعض الوجوه تقديم حرف السلب علـى « كل » في قولنا : [من البسيط] ٠

« ما كل ما يتمنى المرء يدركه »

وانه سلب للعموم لا عموم للسلب(٢٥) ، وانه يفيد جزئياً لا كلياً ، فقد يدرك بعض ما يتمناه ، وكذلك : [من البسيط] ٠

« وليس كل النوى يلقى المساكين[٢١] »

أما اذا أخرت حرف النفي ، فان أخرته عن المبتدأ الذي هو الموضوع وقدمته على « وحده » مع الفعل كقولك : زيد لم أره وحده ، فهو كالحالة المتقدمة محتمل للمعاني الثلاثة كما سبق لأن النفي يقدم على الفعل المنفي المقيد بالوحدة . فقد نفي مركبا فينتفي بانتفاء أحد أجزائه كالحالة السابقة حرفا بحرف . والضابط في ذلك ما ذكرناه .

وان أخرته عن « وحده » كقولك : زيد وحده لم أره ، أو : ما رأيته ، أو : لا أراه ، فهذا موضع نظر وتأمل ، والراجح عندي فيه أنك لم تره ، وقد رأيت غيره . لأنها قضية ظاهرها أنها تشبه الموجبة المعدولة . فقد حكمت بنفي الرؤية المطلقة التي لم تقيد ب « وحده » على زيد المقيد بالوحدة . هذان الأمران لا يشك[٢٦] فيهما .

وبهما فارقتا : « لم أره وحده » لأنه نفي لرؤية مقيدة لا لرؤية مطلقة . هذا لا شك فيه ولكن (ظ/٦) النظر في ان تقييد زيد ب (وحده) هل معنى التقييد يرجع الى معنى زيد في ذاته ، أو الى ما حكم به عليه وهو النفي ؟ هذا موضع النظر ، والظاهر أنه الثاني وهو أن يفيد تقييد الحكم وهو النفي ، فيكون نفي الرؤية مقصوراً على زيد . فمعنى / « وحده » في هذه الصيغة : ان زيداً انفرد بعدم الرؤية المطلقة وأن غيره مرئي ، فقد سرى التقييد من المحكوم عليه الى المحكوم به .

وعليك يا طالب العلم أن تضبط هذه الأمور الثلاثة وتميز بينها وتعرف تغايرها :

أحدها : **اطلاق الضرب المنفي كما دل عليه الكلام .**

والثاني : **تقييد المحكوم عليه الذي دلت الصناعة عليه مع المحافظة على اطلاق الضرب او الرؤية او نحوهما من الأفعال .**

والثالث : **سريان التقييد من المحكوم عليه الى الحكم وهو النفي الوارد على الضرب المطلق .**

فاذا عقلت هذه الثلاثة وميزت بينها ظهر لك ما قلناه .

ويحتمل أيضاً وهو عندي غير راجح أنك انما نفيت الفعل عن المقيد بالوحدة ، فقد يكون حاصلا للمحكوم عليه بدونها : وهو عندي ضعيف . وبذلك تبين ضعف قول الزمخشري ، وأنه لو قال : معناه : ولا تحملون[٢٧] على الأنعام وحدها ولكن عليها وعلى الفلك سلم عن هذا الاعتراض .

فان قلت : ما حمل الزمخشري على تقدير الحصر ؟

قلت : تقديم المعمول وما تقتضيه[٢٨] واو العطف من الجمع ، فقد حصر الحمل فيهما . ومن ضرورته نفي الحمل على غيرهما وعزهما[٢٩] . اما أحدهما يفيد[٣٠] الوحدة لمغايرته لمجموعها ، واما خارج عنهما لا سبيل الى الثاني لقوله تعالى :

⊙ والخيل والبغال والحمير لتركبوها وزينة(٢٢)⊙فتعين الأول . وأما كون(لا)(٣١) لها صدر الكلام ، والخلاف في كون الفعل بعدها يعمل فيما قبلها أولا ، فلا حاجة(و/٧) بنا الى ذكره لعدم تأثيره فيما نحن فيه .

فان قلت : هل يشبه هذا التاخير في قوله « كل ذلك لم يكن » ؟

قلت : نعم في بعض الوجوه ، حيث فرقنا بين تقديم النفي وتأخيره ، ولذلك جعل قوله : [من الرجز] .

قد أصبحت أم الخيار تدّعي علي ذنبا كله لم أصنع[٢٣]

ضرورة ، لأن مقصود الشاعر أنه لم يصنع شيئا منه ، فلذلك رفع : ولولا ذلك نصب « كله » والله أعلم وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم .

★ ★ ★

نقلت من نسخة قرئت على المصنف وعليها خطه

★ ★ ★

تنويه : وقع في العدد المزدوج ١٥ ـ ١٦ من مجلة التراث العربي خطأ مطبعي بموضوع من شعر الشيخ عبد الحميد الزهراوي في الصفحة (١٨٠) السطر السابع (ان الحدائق) والصواب (ان العقائق) فاقتضى التنويه .

□ الحواشي :

١ ـ في الأشباه ٦٣/٤ : فاحببت .
٢ ـ في الأشباه : ٦٣/٤ قوله
٣ ـ في الأشباه بقول
٤ ـ في الأشباه : يقدرون
٥ ـ في الأشباه : ووحده يضاف
٦ ـ في الأشباه : وحدتنا
٧ ـ في الأشباه : يخلله
٨ ـ في اصلنا قبالا . والتصويب من الأشباه .
٩ ـ في اصلنا : قبالا .
١٠ ـ ما بين المعقوفين سقط من الأشباه .
١١ ـ زيادة ف من الأشباه يقتضيها السياق .
١٢ ـ في اصلنا : التقدير ، وفي الأشباه (التقادير) وهو الصواب .
١٣ ـ في الأشباه : فعلى
١٤ ـ في الأشباه : المستقر
١٥ ـ زيادة من الأشباه .
١٦ ـ في الأشباه : جعله
١٧ ـ في اصلنا : مفردا ، وعندئذ ستكون مكررة .
١٨ ـ في الأشباه : اثبات
١٩ ـ في الأشباه : وكلما
٢٠ ـ في الأشباه : ان المراد بالمانع استعماله . وسقطت كلمة (مع)
٢١ ـ في اصلنا : يخرج وآثرنا ما جاء في الأشباه .
٢٢ ـ في الأشباه : صنعتان
٢٣ ـ في الأشباه : مرلي
٢٤ ـ في الأشباه : اثنين
٢٥ ـ في الأشباه : السلب .
٢٦ ـ في الأشباه : لا شاذ
٢٧ ـ في الأشباه : يحملون
٢٨ ـ في الأشباه : يقتضيه
٢٩ ـ في الأشباه وغيرها مكررة .
٣٠ ـ في الأشباه : بقيد . ووردت بغير رابط
٣١ ـ في الأشباه : هنا

☐ التعليقات والاحالات :

١ ـ المؤمنون : ٢٢

٢ ـ قال الزمخشري عند تفسير هذه الآية في الكشاف ٣ :١٤٣ : « القصد بالانعام الى الابل لانها هي المحمول عليها في العادة ، وقرنها بالفلك التي هي سفائن البر »هذهعبارة الكشاف وهي تختلف عما اورده السبكي ، فهلاخذها السبكي من كتاب آخر للزمخشري غير الكشاف ؟ أم ان نسخته من الكشاف تختلف عما بين ايدينا ؟

٣ ـ في الكتاب ١ : ١٨٧ : هذا باب ما جعل من الأسماء مصدرا كالمضاف في الباب الذي يليه وذلك قولك : مررت به وحده ، ومررت بهم وحدهم ، ومررت برجل وحده •وقال الزجاجي في الجمل : (٢٠٠) : اعلم ان (وحده) في جميع كلام العرب منصوب أبدا على المصدر •

٤ ـ عبارة الكتاب : ١ : ١٨٧ • •كقولك : افردتهم افرادا، فهذا تمثيل ولكنه لم يستعمل في الكلام • ويستفادالنص على حالية « وحده » من قول سيبويه : ١٨٩/١ : ••جعلوا ما اضيف ونصب نحو خمستهم بمنزلة طاقته وجهده ووحده •• وهو عند الخليل كقولك : مررت بهخصوصاً، ومررت بهم خمستهم مثله ومثل قولك : مررت بهم عمًا • ولا يكون مثل جميعا لما ذكرت لك ، وصار وحده بمنزلةخمستهم لأنه مكان قولك مررت به واحده فقام وحده مقام واحده ، فاذا قلت وحده فكأنك قلت هذا •

٥ ـ المقتضب ٣ : ٢٣٩ وعبارته : مررت بزيد وحدهفتاويله: اوحدته بمروري ايحادا كقولك : افردته بمروري افرادا ، وقولك : « وحده » في معنى المصدر فلا سبيل الى تغييرهعن النصب •

٦ ـ قال ابن يعيش في شرح المفصل : ٢ : ٦٣ : ويحتمل ـ أي وحده ـ عند سيبويه أن يكون للفاعل والمفعول • وكان الزجاج يذهب الى ان (وحده) مصدر وهو للفاعلدون المفعول ، فاذا قلت : مررت به منفردا ، فكأنك قلت : افردته بمروري افرادا •

٧ ـ ابوبكر بن طلحة ـ محمد بن طلحة بن محمد بن عبدالملك بن خلف بن أحمد الأموي الاشبيلي أبو بكر المعروف بابن طلحة • كان اماما في صناعة العربية ، نظارا عارفا بعلم الكلام وغير ذلك • وكان يميل في النحو الى مذاهب ابن الطراوة •

ولد بيابرة عام ٥٤٥ هـ وتوفي باشبيلية عام ٦١٨ هـ •

٨ ـ البيت للربيع بن ضبع الفزاري : وهو من شواهدسيبويه ١ : ٤٦ وقبله

أصبحت لا أحمل السلاح ولا   أرد رأس البعير ان نفرا

٩ ـ الكتاب ١ : ١٨٩ وعبارته : وزعم يونس ان وحدهبمنزلة عنده ••• وجعل يونس نصب « وحده » كأنك قلت : مررت برجل على حياله : فطرحت (على) فمن ثم قال : هو مثل عنده •

١٠ـ اللسان : وحد

١١ـ في الكتاب ١ : ١٨٨ : ••• وكذلك وحده انما هو منمعنى التفرد •

١٢ـ هو هشام بن معاوية الضرير أبو عبدالله النحوي الكوفي ، من اصحاب الكسائي • توفي ٢٠٩ هـ ـ ٨٢٤ م انظر بغية الوعاة ٣٢٨/٢ برقم ٢١٠١ •

١٣ـ الاسراء : ٤٦

١٤ـ الزمر : ٤٥

١٥ـ قال الفخر الرازي : اعلم ان الواحد قد يراد بـه نفي الكثرة في الذات ، وقد يراد به نفي الضد والند ٠٠ والاحدية هي مجامع الصفات السلبية ، لانه لما كان احدا في ذاته لزم ان لا يكون متحيزا ولا جوهرا ولا عرضا ولا يكون في المكان والجهة ، وان لا يكون له ضد ولاند ٠ ويمكن ان نستنبط المعاني الموجبة من كلام الامام الفخر ايضا : (فوحده) اي كان وحده موجودا في الأزل ٠وانه وحده مستقل بتدبير الملك ، وانه سبحانه متوحـد بصفات الجلال ونعوت الكمال ٠ لوامع البينات شرح اسماء الله تعالى والصفات ٢٢٩ ـ ٢٣٣ بتصرف ٠ طبعـة الخانجي والجمالي ١٣٢٣ هـ ٠

١٦ـ الشكل الأول في القياس الاقتراني الحملي ان يكون الحد الاوسط محمولا في الصغرى وموضوعا في الكبرى وشرط انتاجه ايجاب الصغرى ٠ وللتوسع انظر تحرير القواعد المنطقية في شرح الرسالة الشمسية : ١٠٤ لنجم الدين القزويني ـ المطبعة الازهرية ١٣١١ هـ وانظر المنطق الصوري للدكتور عبدالرحمن بدوي : ١٨٦ ـ وكتاب الشفاء، المنطق ٤ ـ القياس لابن سينا ص ١٩٠ بتحقيق الدكتور سعيد زايد ٠

١٧ـ ان اعتبار السلبية مسلط من المصنف على الجملة اما من الناحية المنطقية فلا سلب ، والا لكان كل كلام موجب يحمل سلباً فلا تستقيم لنا قضية موجبة ٠ فقولك :الناس ميتون موجبة ، ولكنها يمكن ان نعدها من حيث المعنى سالبة لان معناها : ليسوا احياء ٠ ومثل هذا لايستقيم تسليطه على القضايا ولذلك سرعان ما عـاد المؤلف الى اعتبارها موجبة ٠

١٨ـ الحملية البسيطة منها موجبة كقولنا : الانسان حيوان فهنا الموضوع محمول ومنها سالبة وذلك عندما يكون الموضوع ليس بمحمول كقولنـا الانسـان ليس بحجر ٠ شرح الشمسية : ٦٣ ٠

١٩ـ الموجبة هي قولك : رأيت زيداً ٠

٢٠ـ صدر بيت للمتنبي وعجزه : تجري الرياح بما لاتشتهي السفن

ديوانه بشرح البرقوقي ٤ : ٣٦٦ ٠ ويجوز قراءة (كل) بالرفع والنصب ٠ الرفع على الابتداء ، والنصب بفعل مضمر يفسره المذكور (يدركه)

٢١ـ عجز بيت لحميد الارقط وصدره : وأصبحوا والنوى عالي معرّسهم

والبيت في الكتاب ١/٣٥ ، ٧٣ ـ المقتضب ٤ : ١٠٠ ، الامالي الشجرية ٢ : ٢٠٣ ـ ٢٠٤ ـ شرح المفصل ٧ : ١٠٤ ٠ ورواية الكتاب : تلقى ٠

وكل منصوب بالفعل يلقى

٢٢ ـ النحل ٨٠ ٠

٢٣ـ الرجز لابي النجم العجلي وهو في ديوانه قصيدة ق ٣٤ بيت ٢ ، ٣ ٠ صنعة علاء الدين آغا ط النادي الادبي بالرياض ١٤٠١ ـ ١٩٨١ ٠ والرجز من شواهد سيبويه ١ : ٤٤ ، ٦٤ ، ٦٩ ـ المقتضب ٤ : ٢٥٢ ـ الخصائص ١ : ٢٩٢ ، ٣ : ٦١ ـ المحتسب ١ : ٢١١ ٠

٢٤ـ قال الاعلم : ٠٠٠ والقول عندي ان الرفع هنا اقوى منه في قولك : زيد ضربت ، والزم ، ولان (كلا) لا يحسن حملها على الفعل لان اصلها ان تأتي تابعة للاسم مؤكدة كقولك : ضربت القوم كلهم، او مبتداة بعد كلام كقولك: ان القوم كلهم ذاهب ٠ فان قلت : ضربت كل القوم، بنيتها على الفعل قبحت لخروجها عن الاصل ٠ فاذا كان الامر كذلك فينبغي ان يكون قوله : كله لم اصنع ،وان كان قد حذف الهاء ، اقوى من قوله « كله » بالنصب وتكون الضرورة فيه حذف الهاء لا رفع كل ٠ حاشية الكتاب ١/٤٤ ٠

□ مراجع المقدمة والتحقيق :

ـ الأشباه والنظائر في النحو	جلال الدين السيوطي ـ طبعة هندية ثانية ١٣٦٠ هـ
ـ الأعـلام	خيرالدين الزركلي الطبعة الرابعة ٨ مجلدات
ـ البدر الطالع	محمد علي الشوكاني مطبعة السعادة بمصر ١٣٤٨ ٠
ـ بغية الوعاة	السيوطي ٠ بتحقيق محمد ابو الفضل ابراهيم طبع مصر١٩٦٤
ـ تاريخ الأدب العربي (بالالمانية) ٠	كارل بروكلمان ط ١ + ط ٢
ـ تحرير القواعد المنطقية في شرح الرسالة الشمسية	نجم الدين القزويني ٠ ط الأزهرية ١٣١١
ـ الحاوي للفتاوي	السيوطي بتحقيق محمد محيالدين عبدالحميد، الطبعة الثالثة ١٩٥٩ ٠
ـ حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة	السيوطي ـ تحقيق محمد أبو الفضـــل ابراهيم ط البابي الحلبي ١٩٦٧
ـ الخصائص	ابن جني ـ تحقيق محمد علي النجار ـ دار الكتب المصرية١٩٥٦
ـ خطط الشام	محمد كرد علي ـ بيروت ١٩٧١ م
ـ ديوان ابن النجم العجلي	صنعة علاءالدين آغا ـ النادي الادبي بالرياض
ـ ديوان المتنبي شرح البرقوقي	مطبعة السعادة بمصر
ـ الدرر الكامنة	ابن حجر العسقلاني دار صادر
ـ شرح المفصل	ابن يعيش دار الطباعة المنيرية
ـ الشفاء ـ المنطق ـ القياس	ابن سينا تح د٠ سعيد زايد
ـ طبقات الشافعية	للاسنوي تح عبدالله الجبوري بغداد ١٣٩١ هـ
ـ طبقات الشافعية الكبرى	تاج الدين السبكي ـ المطبعة الحسينية بمصر ١٣٢٤ هـ
ـ عروس الأفراح	بهاء الدين السبكي (ضمن المجلد الاول من شروح التلخيص) طبعة الكردي بمصر ١٣٤٢
ـ قضاة دمشق ـ	شمس الدين ابن طولون ـ تح د٠ صـلاح الدين المنجــد مطبوعات المجمع العلمي العربي بدمشق ١٩٥٦
ـ الكتـــاب ـ	سيبويه ـ طبعة بولاق
ـ الكشاف	الزمخشري ـ باشراف مصطفى حسين احمد ـ القاهرة١٩٥٣م
ـ كشف الظنون ـ	حاجي خليفة ـ طبعة مصورة
ـ لسان العرب	ابن منظور ـ طبعة دار صادر
ـ لوامع البينات	فخر الدين الرازي ـ المطبعة الشرفية بمصر سنة ١٣٢٣ هـ
ـ مجلة المجمع العلمي العربي بدمشق	المجلد ٢٦ سنة ١٩٥١ م ـ ١٣٧٠ هـ
ـ معجم الأنساب والأسرات الحاكمة	زامباور ـ مطبعة جامعة فؤاد الأول ١٩٥١ ٠
ـ معجم المؤلفين ـ	عمر رضا كحالة طبع دمشق ١٩٥٩
ـ المعجم المفهرس لألفاظ القرآن	احمد فؤاد عبدالباقي ـ طبعة كتاب الشعب
ـ معجم المطبوعات العربية والمعربة	سركيس (يوسف اليان) القاهرة ١٩٢٩ ٠
ـ مفتاح دار السعادة	طاش كبرى زاده ـ تح كامل كامل بكري ـ عبدالوهاب ابو النور ـ القاهرة ١٩٦٨
ـ المقتضب ـ المبرد	تح محمد عبدالخالق عضيمة ـ القاهرة ١٣٨٦ هـ
ـ المنطق الصوري والرياضي	د٠ عبدالرحمن بدوي ـ مكتبة النهضة المصرية ١٩٦٨ م
ـ هدية العارفين	البغدادي ـ طبعة مصورة

مقدمة حول طب العيون العربي (الكحالة)

د٠ نشأة حمارنه

☐ المدخل : « ما هو طب العيون العربي » :

لقد اصبح معروفا أن العرب اسهموا في تطور سائر العلوم ، وكان لهم فضل كبير في تقدم العلوم الطبية خاصة ٠ ولكن هذه الحقيقة المتواضعة ـ على بساطتها ـ استغرقت ما يزيد على قرنين من الزمن[1] حتى أصبحت مسألة مسلّما بها في الاوساط العلمية الاوروبية ٠ ولقد كلف ذلك بعض العلماء والمؤرخين المتسمين بالامانة والنزاهة جهدا كبيرا لكي يقنعوا الاخرين باهمية الدور الذي لعبه العرب في تاريخ العلوم ، وذلك في الجو الاكاديمي السائد آنذاك والذي لا يعبا بالعرب ، ولا يعبا عموما بغير الاوروبيين ٠ ولكن الداب والمثابرة والاسلوب العلمي في البحث ، الذي اتصف به بعض الباحثين الاوائل[2] جعل جهودهم الرامية الى خدمة الحقيقة ـ وليس الى خدمة العرب ـ تصل اخيرا الى هدفها ٠

وعلى الرغم من ذلك فان الكثيرين من المؤلفين ما يزالون يصمّون آذانهم، ويعرضون عن الاستماع الى هذه الحقائق العلمية ٠ كما ان آخرين ما يزالون يتشبثون ببعض الآراء القديمة فيما يتعلق بالنظرة الشاملة الى تاريخ العلوم ٠ فالكثيرون ما يزالون يقولون بأن دور الاغريق جاء في بداية تاريخ العلوم ، مهملين جهود أجدادنا في مصر القديمة وفي بلاد ما بين النهرين ، ومنكرين بأن الاغريق ورثوا الكثير من المعارف العلمية عن أجدادنا هؤلاء. وفي الحقيقة فان دور الاغريق يقع في وسط المسيرة التاريخية لتقدم العلوم ، وليس في أولها ٠

وعلى ذلك فان معظم الكتب التي تعنى بتاريخ العلوم عامة ـ وبتاريخ الطب خاصة ـ ما تزال ـ لهذا السبب أو ذاك ـ تحرم العرب من حقهم ، وتقلل كثيراً من دورهم في هذا المجال ٠

ولا نريد هنا أن نتطرق الى محاولة البحث عن الأسباب ، فهي كثيرة ، كما ان هذا ليس هو المجال المناسب للخوض في هذه المسألة · ولكن لا بد من الاشارة · الى أن بعض عوامل سوء النية أو التعصب القومي أو الديني لعبت دوراً في هذا القبيل ·· كما ان الفكر الاستعماري والفكر الصهيوني لم يتركا مناسبة للتقليل من شأن العرب أو الاساءة اليهم الا واستغلاها · ومن ذلك اهمال الدور الهام الذي اضطلع به العرب في تاريخ الحضارة والمدنية عامة · وفي تقدم المعرفة العلمية بشكل خاص ·

ويفتضح أمر المؤلفين الذين يمثلون هذين التيارين المعاديين للعرب اذا عرفنا أن الكتب التي يكتبونها للمختصين تضطر ـ مرغمة ـ الى الاعتراف بالدور العربي في تقدم العلم · مع محاولة للتقليل من شأنه : صراحة أو مخاتلة ، بينما الكتب التي يكتبونها لعامة المثقفين أو لجمهور القراء تهمل اهمالا تاماً هذا الدور الذي قام به العرب ، وذلك لأن القارىء العادي لا يعرف الحقائق الكبرى في تاريخ الحضارة وبذلك يصدق ـ بشكل عام ـ كل ما يُكتب له · وتظل صورة العربي في ذهنه مجهولة أو مشوهة · بينما القارىء المتخصص يصعب عزله ، وتتعذر محاصرته ، ويكون قادراً بنفسه على البحث عن هذه المكتشفات الحديثة في تاريخ العلوم ·

واذا أردنا أن نعرف ـ على وجه الدقة ـ الدور الذي لعبه العرب في تطور طب العيون ـ تحديداً ـ فاننا نضطر الى البحث عن كتب شديدة التخصص في حقل (**تاريخ الحضارة**) و (**تاريخ العلوم**) و (**تاريخ الطب**) كما يلزمنا أن ننقّب في كتب (**تاريخ التراث العربي**)(٣) وفي المجلات والدوريات التي تقع في مجال هذه الاختصاصات جميعاً ·· كل ذلك لأن المكتبة ما تزال تفتقر الى كتاب شامل يغطي هذا الموضوع(٤) ·

ولا يجوز هنا الا أن نذكر بالتقدير الشديد الأبحاث(٥) التي نشرها (هيرشبرغ) (قبل الحرب العالمية الأولى وماير هوف قبل الحرب العالمية الثانية) حول موضوعنا هذا · تلك الأبحاث التي مهدت الطريق أمام كتابة (تاريخ طب العيون عند العرب) ·

كما يجب أن نشير الى الكتاب المختصر الهام الذي ألفه الزميل الدكتور (فرات فائق خطاب) عن (الكحالة عند العرب) والذي سد فراغاً في المكتبة العربية(٦) ·

ومن المؤسف أن الكثيرين من الزملاء الذين يحلو لهم أن يكتبوا المقالات عن (دور العرب في تقدم الطب) لا يعرفون **المراجع** اللازمة ، كما لا يعرفون **المصادر**(٧) التي ينبغي أن يقرأوها قبل التنطع الى مثل هذه المهمة · فليس من العدل أن يكتب عربي عن (الطب العربي) دون أن يكون على دراية بما جاء في أمهات كتب التراث الطبي العربي(٨) ·

ولحسن الحظ فان كثيراً من هذه الكتب قد طبع(٩) ، وأصبح من الممكن للراغبين أن يقرأوا مادته ، وأن يحكموا عليها عن معرفة شخصية · ولعل الطبيب العربي المعاصر أكثر قدرة على تفهم لغة هذه الكتب من المؤرخ الأجنبي ·

وعلينا أن نعترف ـ نحن الأطباء العرب ـ بخجل شديد ·· ان الدور الرئيسي في اكتشاف هذه الكتب وقراءة مادتها العلمية ، وتعريف المهتمين بمحتواها ، قد وقع على

أكتاف المؤرخين **الأجانب** وليس – **العرب** – فلعل المستقبل يأتي ببعض المهتمين العرب الذين يتطوعون لحمل هذه الرسالة القومية • ويظل **الطبيب** العربي أقدر من **المؤرخ** على تفهم المادة العلمية لهذه الكتب اذا أعدّ نفسه الاعداد الخاص لهذا الواجب • وأصبح مؤهلا لهذه المهمة(١٠) •

وهذه المقالة لا تطمح الى أكثر من عرض أهم الحقائق في هذا الموضوع ، دون الدخول في التفصيلات • ان هدف هذه المقالة هو تعريف الأطباء العرب عامة بالدور الذي لعبه أجدادهم العرب في تطور طب العيون ، وببعض المنجزات الضخمة التي تحققت نتيجة جهود أسلافنا • هذه المنجزات التي ساهمت في اغناء المعرفة الطبية • كما ساهمت في تطور طب العيون حتى وصل الى مرحلته الحالية •

لذلك كان لا بد من توضيح بعض « **المصطلحات** » التي كثيراً ما تستعمل بشكل « كيفي » ودون « **دقة** » كافية • كما أنه لا بد من توضيح بعض النقاط الأخرى التي كانت موضع خلاف بين الباحثين ••

* * *

□ أولا – المصطلح :

ان تعبير طب العيون العربي ، يقصد به : « طب العيون » الذي عرفه **العرب** في المرحلة **الاسلامية من تاريخهم** •

وهذا يعني اننا نحدد بداية هذه الحقبة من الزمن بظهور الاسلام ، ونستثني منها « الطب العربي » قبل الاسلام ، سواء عند بدو شبه جزيرة العرب او في الدويلات العربية المتحضرة في اليمن والشام أو في بلادنا عموماً في عهود الحضارات الأقدم •

فالطب ازدهر في بلادنا منذ الألف الثالث قبل الميلاد ، وخاصة في مصر القديمة وبلاد ما بين النهرين • ثم استمر مزدهراً بعد الفتح الفارسي والفتح اليوناني لأجزاء من بلادنا ، وظل مزدهراً في العصور الهلنستية والرومانية والبيزنطية الى أن جاء الاسلام(١١) •

فحينما نقول « طب العيون العربي » نقصد تراثنا الطبي بدءاً من المرحلة الاسلامية من تاريخنا مستثنين ما قبلها •

ويستعمل بعض الكتّاب مصطلح « الطب الاسلامي »(١٢) للتعبير عن نفس المعنى •

ويستعمل البعض مصطلح « الطب العربي قبل الاسلام » قاصدين « الطب العربي » في شبه جزيرة العرب في الجاهلية ، أي طب البدو • وهذا تعبير يفتقر الى الدقة •

ونحن نميل الى استعمال تعبير (طب العيون العربي) أو (الكحالة) ذلك ان العرب أطلقوا مصطلح (الكحالة) ليعني طب العيون المتخصص فقالوا : (فن الكحالة) و (كتب الكحالة) •

و (كتب الكحل) و (الكحّال) و (الكحّالين) .

ويعجبنا في هذا التعبير الاختصار والبلاغة ، فهو بكلمة واحدة ـ الكحالة ـ أو ـ الكحل ـ يغنينا من استعمال ثلاث كلمات : (طب العيون العربي) .

وهذا التعبير دقيق من حيث ان تركيبه اللغوي يشير بوضوح الى عروبته . أي انه ظهر في عصر سيطرة اللغة العربية : أي ان ولادته جاءت بعد الاسلام . فهو من هذه الناحية لا يترك مجالا للبس بالمرحلة المصرية أو البابلية أو السريانية من تاريخ بلادنا . كما لا يترك مجالا للبس بالمرحلة الجاهلية من تاريخ العرب (مرحلة البداوة في شبه الجزيرة قبل ظهور الاسلام) .

وهذا التعبير دقيق ، لأنه جاء ليعبّر عن (ممارسة) و (فن) و (علم) . لقد استعارت عبقرية العرب اللغوية كلمة شائعة في اللغة (الكحل) تدل أصلا على (ما يوضع في العين للزينة أو المداواة) واستعملتها مجازاً للدلالة على (العمل) الذي يقصد به مداواة العين . أي على (ممارسة) صنعة مداواة العين ، كما كانوا يقولون ، أي على (فن) معالجة العين وجراحتها .. وعلى (التأليف) في هذا (العلم) من العلوم الطبية .

لقد أصبحت كلمة (الكحل) أو (الكحالة) تشير الى (طب العيون العربي) علماً وممارسة وتراثاً مكتوباً .

□ ثانيا ـ الامتداد الزمني لهذه الحقبة :

البداية :

أما بداية هذه الحقبة فثمة جملة من الاجتهادات : بعضهم يرى أن تحدد بداية هذه المرحلة بعصر الترجمة (القرن ٩ م أو ٣ هـ) وبعضهم يرى أن تبدأ قبل ذلك : لأنه أصبح من الثابت أن هذا (الطب العربي) كعلم وكممارسة(١٣) ظهر قبل هذا الزمن بقرن على الأقل . ولكن الشيء الهام ان المؤلفات القيّمة هي التي ظهرت في القرن التاسع . وعلى ذلك فيعود ببداية هذا العصر الى أواخر القرن السابع (١ هـ) أو الى أوائل القرن الثامن (٢ هـ) .

ولكن الواضح ان هذا العصر يبدأ مع بداية استقرار الدولة الاسلامية ، وتفتح وازدهار الحضارة والعلوم فيها . هذا الازدهار الذي يعزى الى عدة أسباب : أهمها :

١ ـ تعاليم الاسلام : الذي حض على طلب العلم . وكرّم العلماء والأطباء(١٤) .

٢ ـ المستوى الفكري لرجال الدولة : الذين ادركوا قيمة العلم في بناء الدولة ، وفي تحقيق النهضة . فكانوا ينفقون من اموال الدولة ومن إموالهم الخاصة : من أجل تشجيع حركة الترجمة، ومن أجل بناء المستشفيات .

٣ ـ التبادل العلمي ، وتلاقح الأفكار الذي حصل بين المراكز العلمية المختلفة في العراق والشام ومصر بعد أن توحدت هذه الأقطار تحت راية الدولة الجديدة(١٥) .

□ النهـايـة :

ونهاية هذه الحقبة تسبب اختلافاً جـديداً بين المؤلفين : فبعضهم يحدد نهايتهـا مـع نهاية عصر الازدهار ، وبعضهم ينهي مرحلة « الطب العـربي » بظهور المؤلفات الطبيـة المكتوبة باللغات الأخرى السائدة في البلدان الاسلامية : كالفارسية أو التركية • فالطب عندهم كان عربياً أو اسلامياً في البداية باعتبار « لغة الكتابة » أو باعتبار « طبيعة الدولة » ولكن ما لبث أن انقسم الى طب عربي وآخر فارسي وثالث تركي • باعتبار « لغة الكتابة »

وعلى ذلك تتفاوت آراء المؤرخين في تحديد نهاية هذه المرحلة بين القرن الثالث عشر الميلادي (٧ هـ) أو القـرن السادس عشـر (١٠ هـ) •

وثمة من المؤرخـين من يتحـدث عـن « عصر الأفول » أو « عصر الانحطاط » •• قاصداً بذلك : العصر الذي يلي عصر الازدهار ، والذي اتسم ببدء ظهور « التعويـذات » ونضوب الابداع والابتكار •

وقد ورثت الانسانية بعد انقضاء هذه الحقبة تراثاً ضخمـاً من المؤلفات الطبيـة • ضاع(١٦) قسم كبير منه •• ولم يبق من بعضه الا الاسم •

□ ثالثاً ـ الأطباء :

وقد جاءتنا هذه المؤلفات التي نمتلك اليوم مجموعة كبيرة من مخطوطاتها من مختلف المدن الاسلامية في كافة أنحاء المنطقـة التي سادت فيهـا الحضـارة العربيـة في المرحـلة الاسلامية من التاريخ • وبطبيعة الحـال فان بعض هذه الأقطار لم تكن عربية قبل الاسلام• وبعضها لم يعد اليوم عربياً ، بل ان بعضهـا لم يعد اسلامياً •

فمن أواسط آسيا (جاءتنا مؤلفات القمري(١٧) الى الشام • (الصوري) • ومن الهنـد (البيروني) الى الشمال الافريقي (ابن الجزار) • ومن مصر (عمار بن علي) الى الأندلس (الغافقي) • ومن الموصل (ابن هبل) الى اليمن (ابن رسول) •

وحينما نقرأ ما كتبه المؤلفون الأجانب فاننا نستغرب انهم لاحظوا ـ بتعجب شديد ـ أن العلماء العرب ينحدرون من شتى الأصول العرقية : فالفارسي والتركي والسريانـي والعربي • كما لاحظوا ـ بتعجب أشد ـ ان العلماء العرب يعتنقون شتى المذاهب الدينية: فالصائبي واليهـودي والمسيحي والمسـلم • لذلـك توقف كثـير من المؤرخين عنـد هـذه الظاهرة : ان الكثيرين من أعلام (الطب العربي) كانوا من غير العرب (عرقـاً) ، أو ان الكثيرين من أعلام (الطب الاسلامي) كانوا من غير المسلمين (مذهباً) •

وهذه الظاهرة تفهمها بعض الباحثـين وأدركوا دلالتها من أمثال بروكلمان، وبراون، ولوكلير الا ان بعضهـم لم يكن قـادراً على استيعابها أو لم يكن راغباً في ذلك(١٨) •

ولكن الغالبية الساحقة من المؤلفين الاجانب تعترف اليوم بان الاسلام أكد المساواة بين الامم ، وان جميع الشعوب وجدت في الدولة الاسلامية حظاً متساوياً من الحقوق والواجبات ، وان المذاهب الدينية تمتعت في ظل الاسلام بقدر عال من الحرية وعاشت في جو من الاحترام المتبادل ٠

وقد اتخذ الخلفاء والسلاطين والأمراء والولاة مستشارين لهم أو وزراء أو أطباء من أهل العلم والحكمة وأصحاب المشورة دون أي اعتبار للانتماء العرقي أو المذهبي ، مدللين بذلك ليس على « تسامح » الاسلام فحسب • بل على (المساواة) الحقيقية التي أمنها لمواطني الدولة ٠

وكذلك الأمر فيما يتعلق بالمستوى الاجتماعي والانتماء الطبقي فان مستشاري واطباء اعظم رجال الدولة جاؤوا ليس من الأسر(١٩) الأرستقراطية (بني زهر) أو العلمية (بختيشوع) فحسب ، بل من عامة الشعب (حنين بن اسحق) أيضاً ٠

□ رابعا ـ التراث المكتوب :

وقد شيد العلماء والحكماء والأطباء هذا البنيان الضخم (طب العيون العربي) كل في حقل اختصاصه • لذلك نجد هذا التراث موزعاً في مجموعات من الكتب المختلفة الغرض، منها : كتب الطب وكتب الأدوية وكتب الكحالة ، ومنها كتب الفلسفة وكتب العلوم الطبيعية ٠

آ ـ كتب الطب :

وكتب الطب عند العرب متفاوتة الغرض ، ومتفاوتة الحجم ٠

ونميز بين مؤلفي هذه الكتب أصنافاً عديدة حسب اهتماماتهم وتخصصاتهم ٠

١ ـ فقد كان بينهم (الحكيم) الذي كان فيلسوفاً ـ طبيباً عني بالفلسفة والفلك كما عني بالكيمياء والطب • ومعظم هؤلاء كان من ذوي الاهتمامات المتعددة ، وتميزت شخصياتهم بالمعرفة الموسوعية ، وتركوا لنا مؤلفات طبية عامة فيها فصول في « الكليات » أي في القواعد النظرية للعلوم الطبية العامة ،وفيها فصول أخرى تتناول أسباب الأمراض وعلاماتها ومعالجاتها • كما ان فيها فصولاً عن الحميات والأغذية والأدوية • ومن هؤلاء المؤلفين الرازي(٢٠) الذي كتب لنا (الطب المنصوري) وابن سينا الذي ألف (القانون)٠

وفي الفصول التي تصف الأمراض ، يرد ترتيب هذه الأمراض من الرأس الى القدم • أو من القرن الى القدم ـ كما كانوا يقولون ـ فنجد أولا أمراض الرأس وأمراض الوجه •• ومنها الأمراض العصبية كالصرع والدوار والفالج واللقوة • ومنها الأمراض الجلدية التي تصيب جلد الوجه • كالكلف والقروح• ثم تأتي بعد ذلك أمراض العين •• ثم أمراض الأنف وأمراض الأذن وأمراض الأسنان •• ثم أمراض الحلق وأمراض الصدر وهكذا بالتدرج ٠

٢ ـ وكان بينهم «المتطبب» أي الطبيب الممارس الذي يتميز نشاطه العام بالممارسة الطبية ·· وقد يؤلف بعض الكتب الهامة · وقد يكتفي بتأليف « كُنّاش »(٢١) أو «رسالة» قصيرة · وقد يعتني ببعض العلوم الأخرى الا أن هذا يأتي بالدرجة الثانية ·

ومن بين هؤلاء : ابن هبل الذي ترك لنا كتاب (المختارات في الطب) ، والسمرقندي(٢٢) الذي ألف كتاباً هاماً سماه (الأسباب والعلامات) ·

ويكون تصنيف وتعداد الأمراض في هذه الكتب شبيهاً بما كان عليه الأمر في الزمرة السابقة الذكر · وترد (أمراض العين) في فصول خاصة بعد (أمراض الرأس) ·

٣ ـ وكان بينهم الطبيب الجراح أو « الجرائحي » على حد قولهم · الذي يمارس المهنة الطبية والأعمال الجراحية أو (العمل بالحديد) على حد تعبير ذلك الزمان · ويؤلف هؤلاء كتباً طبية يكون القسم الجراحي فيها موسعاً أو متميزاً ·

ونجد في كتب هؤلاء أيضاً فصولا تتعلق بأمراض العين ، الا أنها تتميز هنا بأنها تتطرق الى وصف العمل الجراحي وصفاً دقيقاً ·

ومن هؤلاء : ابن زهر(٢٣) الذي كتب لنا فصولا هامة عن أمراض العين في كتابه (التيسير)(٢٤) وتتميز هذه الفصول بالاختصار والشمول · ومنهم الزهراوي(٢٥) الذي خصص المقالة الثلاثين من كتابه (التصريف)(٢٦) للجراحة العامة : الكي ، والفصد ، والمعالجة الجراحية وتجبير الكسور ··

ب ـ كتب الأدوية :

لقد كتب الأطباء والصيادلة والعطارون كتباً كثيرة في الأدوية · تشتمل على وصف الأدوية المفردة ·· والأدوية المركبة ·

وترد أسماء الأدوية المفردة عادة بالتسلسل حسب أحرف القاموس : أبهل ، اثمد ، اس ، أشق ، أفيون ·· الخ ·

وقد نجد في بعض هذه الكتب فصولا خاصة بأدوية العين · وقد نجد الوصفات الطبية الخاصة بالعين موزعة في فصول الكتاب حسب الشكل الصيدلاني للدواء · أو حسب المواد الداخلة في تركيبه · وقد يشار في وصف الدواء الى فائدته في معالجة العين ·

وثمة أدوية تستعمل عن طريق الفم لمعالجة أمراض العين ومنها الأقراص والسفوفات والمطابيخ ·

وثمة أدوية أخرى تستعمل نشوقاً أو طلاء أو حقناً(٢٧) ·

وثمة أدوية موضعية للعين كالذرورات والقطورات والاشيافات ·

وفي هذه الكتب نجد تركيزاً على الاهتمامات الصيدلانية : كطرق تحضير الأدوية ، ووسائل تركيبها ، كما نجد وصفاً لخواص هذه الأدوية مع تبيان ان خواص هذه الأدوية تتغير حسب المقدار المستعمل ·

ويعتبر كتاب (التصريف) للزهراوي من أحسن الكتب في هذا المجال فقد خصص خمساً وعشرين مقالة من مقالات الكتاب الثلاثين للأعمال الصيدلية ، وجاءت أدوية العين مستقلة في مقالة خاصة بها ، هي المقالة العشرون ٠

ومن المؤلفين في هذا المجال أيضاً البيروني، وابن جزلة، وابن البيطار، وابن رسول(٢٨).

جـ ـ كتب الكحل :

لقد حافظ الأطباء في العصر الاسلامي من تاريخ بلادنا على التقاليد العريقة لأجدادهم في مجال التخصص الطبي ، هذه التقاليد التي تعود الى الألف الثالث قبل الميلاد ، في مصر القديمة وبلاد ما بين النهرين والتي استمرت طيلة العهود الآرامية والهلنستية والسريانية ٠ والتي تميزت بأن « طب العيون » ظهر كفرع مستقل من فروع الطب سواءً في الممارسة أو في التأليف ٠

وعلى ذلك فقد كان في العهد الاسلامي من تاريخنا أطباء متخصصون في معالجة العين وجراحتها ، مارسوا المهنة ، وخلفوا لنا من مؤلفاتهم في (الكحالة) كنزاً باهراً ٠

فمن هؤلاء عمار ، وعلي بن عيسى ، وخليفة ، وصلاح الدين(٢٩) ٠

وعلى الرغم من ظهور «التخصص» فاننا نجد ثمة أطباء آخرين مارسوا الطب العام وبرعوا فيه ومارسوا (الكحالة) أيضاً ونبغوا فيها ٠ أي انهم كانوا « متطببين » و « كحالين » في الوقت نفسه ٠ وربما اتسع نشاط بعضهم ليشمل فروعاً أخرى من المعرفة العلمية ٠ وربما مارس بعضهم العمل الطبي كثيراً ، وربما لم يتسع وقت البعض الآخر فلم يمارس الطب الا قليلا أو نادراً ، ولكن بعضهم تركوا لنا مؤلفات في الطب العام كما خلفوا مؤلفات في الكحل ٠ وتشهد هذه المؤلفات على ان أصحابها كانوا يمارسون « حقاً » ذلك اننا نجد في هذه المؤلفات ما يشير الى التجربة الشخصية للمؤلف ٠

ومن هؤلاء : الرازي(٣٠) : الذي كتب في الكحل وفي الطب العام ٠ كما كتب في فروع أخرى من فروع المعرفة العلمية كالكيمياء ٠

ومنهم حنين بن اسحق(٣١) الذي كان من أشهر التراجمة ، ومن أشهر (الأطباء) ٠ وترك لنا كتباً في الطب وأخرى في الكحل ٠٠ اضافة الى ترجماته الخالدة ٠

ومنهم يوحنا بن ماسويه(٣٢) الطبيب الذي أنيطت به ادارة « بيت الحكمة » والذي ألف أيضاً في الطب كما ألف في الكحل ٠

ومنهم ابن النفيس(٣٣) والأكفاني(٣٤) والصوري(٣٥) ٠

واذا استعرضنا كتب الكحل هذه ، فاننا نجدها تتفاوت من حيث أهميتها وحجمها وأسلوب تأليفها وغنى المادة الموجودة فيها ٠

وكذلك نجد أن بعضها أفرد فصولا خاصة لأدوية العين المفـردة ، وبعضها أفـرد فصلا خاصا للأقرباذين • وعـلى ذلك فاننـا نصادف لأول مرة في تاريخ الطب هذا التخصص الرفيع ، ونشهد مولد أول المؤلفات في (أدوية العـين)(٣٦) •

وكذلك نجد في بعض هذه الكتب فصولا هامة في (الجراحة العينية)(٣٧) كما نجد وصفا (للأدوات الجراحية) ورسوماً(٣٨) ملونة لها•

أما الغرض الذي كتبت هذه الكتب مـن أجله فمختلف بين حالة وحالة :

- **فبعضها كان موجها للطلبة والدارسـين •ككتاب حنين : العشر مقالات •**
- **وبعضها كان موجها للممارسين المتخصصين ككتاب عمار •**
- **ومنها ما كتب على هيئة (المسالة والجواب) ككتاب (معرفة محنة الكحالين) لابن ماسويـه او كتاب (المسائل في العين) لحنين وذلـك لكي يسهل على المتخرج من المدرسة الطبية ان يقراه قبل أن يتقدم للامتحان •**
- **ومنها ما كان مرجعا ككتاب (المهذب) لابن النفيس • يرجع اليه أطباء العيون •**

ونجد في هذه الكتب(ان بعض المؤلفـين قد أفرد في كتابه فصولا خاصة للعلوم النظرية البحتة التي كانت يومئذ من اختصاص الفلاسفة : كنظرية الابصار(٣٩) • بينما اكتفـى البعض الآخر في كتابه بالمسائل العملية المتعلقة بالممارسة الطبيـة دون الغـوص في مسـائل الفلسفة والعلوم النظرية •

ومن المؤلفين الذين عالجوا نظريـة الابصار صلاح الدين الحموي وابـن النفيس الدمشقي •

أما أشهر الذين قصروا كتابهم على المسائل الطبية فعمار بن علي وعلي بن عيسى •

د ـ كتب الفلسفة :

لقد كان من جملة اهتمامات(٤٠) الفيلسوف معرفة الكيفية التي يتم بهـا الابصـار • وكيف يدرك الانسان المرئيات • لذلك فـان دراسة هذه المسألة كانت من اهتمام الفلاسفة بالدرجة الأولى وليس من اهتمام الأطباء •

وقد عرف العرب نظريات أرسطو وبصريات اقليدس وبطليموس وغيرهم من الاغريق•

وعلى ذلك فاننا نجد أن ابن سينا يعالج هذه المسألة في كتابه (الشـفاء)(٤١) ، وهـو من أهم مؤلفاته الفلسفية ، وليس في كتابـه القانون ، وهو أهم مؤلفاته الطبية •

هـ ـ كتب العـلوم :

ان احدى المعضلات التي حيرت الفلاسفة والأطباء الاغريق ـ وهي كيفية الابصـار ـ وجدت حلها بفضلها عـالم الطبيعة العـربي الحسـن بن الهيثـم(٤٢) • فقـد فسر هـذا

الفيزيائي العربي في كتابه (المناظر) لأول مرة في التاريخ آلية ابصار تفسيرا صحيحا لذلك فانه يعتبر المؤسس الحقيقي لعلم (البصريات الفزيزية)(٤٣) ٠

□ خامسا ـ مستوى الكحالة :

يتسم طب العيون العربي ٠٠ موضوع دراستنا هذه بقدر عال من المعرفة العلمية (النظرية) ومستوى ممتاز من الممارسة المهنية (العملية) ٠

ويتمثل اليوم بتراث هائل من الكتب التدريسية والمؤلفات التخصصية التي تتصف بمقدرة المؤلفين الظاهرة سواء في الترجمة أو الشرح أو الاقتباس أو التلخيص أو الكتابة المبتكرة ٠ وتتصف هذه المؤلفات أيضا بقدرة المؤلفين على عرض المادة العلمية وتحليلها ومناقشتها و نقدها ٠

كما يتجلى من خلال هذه الكتب المستوى الأخلاقي العالي للمؤلفين : سواء من حيث أمانتهم في الاقتباس أو حرصهم على الاسناد ٠ او احترامهم الشديد لأساتذتهم ٠

لقد نجح أطباء العيون العرب في شفاء كثير من الأمراض ٠ وقد أعادوا البصر للكثيرين من المرضى الأشقياء الذين فقدوه ٠ كما خففوا كثيرا من آلام المرضى المتألمين ٠ متمتعين دوما بسوية رفيعة من الأخلاق الطبية ٠

ان دراسة طب العيون العربي هي دراسة أحد الموضوعات التي تشير الى مساهمة العرب في تطور الحضارة الانسانية ٠ وفي هذه الدراسة نجد عددا من البراهين على ان العرب حملوا حقا مشعل العلم ٠٠ كغيرهم من الأمم لفترة طويلة من الزمن بل وانفردوا بحمله عدة قرون ٠

* * *

□ عصور تطور طب العيون العربي :

من الثابت ان سكان العراق والشام ومصر وشمال افريقيا كانوا ابان ظهور الاسلام على معرفة فعلية بطلب العيون(٤٤) ذلك ان هذه البلاد امتلأت بالأديرة التي كانت بمثابة مراكز علمية ومدارس للاهوت والفلسفة والعلوم والطب ٠ وقد كان لهذه المدارس تأثير كبير على السكان الشغوفين بالعلم والمعرفة ٠

ومن المعروف كذلك حينما جاء الاسلام ان نسبة عالية من السكان في العراق والشام كانوا عربا يعيشون مع أبناء عمومتهم السريان المتحدرين من أصول سامية (آرامية) جنبا الى جنب مع بقايا الساميين ـ أبناء عمومتهم الآخرين ـ (البابليون ، الآشوريون ، الكنعانيون ، الأكاديون) في مجتمع واحد ، سيطرت فيه اللغة السريانية والحضارة الهلنستية ٠ ومن المعروف كذلك ان السكان الأصليين الذين تعود أصولهم الى شبه جزيرة العرب كانوا يعانون من الغرباء البيزنطيين الذين كانوا منذ عدة قرون يمثلون سيطرة الفاتحين الرومان ٠

ولم يكن الوضع في مصر مختلفا كثيرا عنه في الشام والعراق : طبقة من الفاتحين الغرباء، وسكان البلاد الأصليين (الأقباط) ورثة مدنية مصر القديمة ..

لقد كان السكان الأصليون على الشواطيء الجنوبية والشرقية للبحر المتوسط ، ورثة الحضارات القديمة وأحفاد مدنيات وادي النيل وبلاد الرافدين وكنعان وفينيقيا مشبعين بالثقافة الهلنستية التي هي مزيج من الحضارة اليونانية والحضارات الشرقية .

وقد عاش العرب بين هؤلاء السكان بأعداد مختلفة ونسب متفاوتة ـ من وجهة النظر السكانية ـ الاجتماعية ـ وقد تراوحت هذه النسب بين عناصر عربية ذائبة في مجموع السكان من جهة(٤٥) وبين تجمعات يغلب عليها الطابع العربي كما هي الحال في جنوب الشام (الغساسنة) (الأنباط) وجنوب العراق (الحيرة) (المناذرة)(٤٦) . وبطبيعة الحال فقد تمتع هؤلاء السكان بمعرفة علمية تسمح لهم بممارسة الطب ممارسة عملية قبل أن يدونوه باللغة العربية ، ذلك ان لغة العلم الرائجة في ذلك الوقت كانت اللغة الاغريقية . رغم أن اللغة السائدة عند معظم السكان كانت السريانية في الشرق والقبطية في مصر .

هذا ما كانت عليه الحال قبل الفتح الاسلامي ، أما بعد ذلك فمن الثابت ان الخلفاء اعتمدوا على الطب المتوفر في الشام والعراق والذي يعود الفضل في وجوده الى هذه الاديرة والمدارس . هذا الطب الذي كان يعتمد عليه عامة السكان في ذلك العصر .

وقد لا يكون هذا (الطب) مكتوبا بكليته .. الا ان المعلومات الدقيقة تؤكد أن مصدره هو الطب الجالينوسي . الذي كان معروفا في جميع أنحاء البلاد ، وكان موضوع الدراسة في هذه المدارس(٤٧) .

وقد توفرت في عصر صدر الاسلام ترجمات كثيرة متفاوتة القيمة من حيث الدقة العلمية، ومختلفة الأهمية من حيث تصويرها لمدى المعرفة الطبية المتوفرة في هذه المدارس .

وفي الحقيقة فقد توفرت لدى السريان في هذه المرحلة مادة علمية غزيرة ومختارة انتقوها بعناية شديدة من التراث الاغريقي وحفظوها في مدارسهم ، وترجموها جزئيا . بينما أهملوا عن قصد حفظ أو ترجمة بعض جوانب التراث الاغريقي الذي لم يكن منسجما مع المسيحية من الناحية الايديولوجية مثل بعض القصص الأسطوري وأجزاء من الفلسفة، لذلك فان رجال الدولة الاسلامية في مطلع تشكلها كانوا على معرفة بوجود هذا التراث بشكل من الأشكال وعلى تماس حقيقي معه في بعض الأحيان ، كما هي الحال في التراث الطبي .

وقد لعبت هذه الأديرة دورا فائق الاهمية في حفظ التراث القديم وفي تعريف الناس به قبل الاسلام وبعده . ومن أشهر هذه المدارس الاديرة .. مدرسة الاسكندرية ومدرسة انطاكية(٤٨) . ومدارس الرها وحران ونصيبين وكذلك مدرسة جنديسابور . فمن هذه المدارس تخرّج الأطباء الممارسون. ورجال العلم في المجتمع .

ولمجيء الاسلام وقيام دولة مركزية ،أتيح لهذه المدارس لأول مرة امكانيتان : أولاهما الاتصال وتبادل المعرفة ، فأثرت هذه المدارس بعضها ببعضها الآخر .. وثانيتهما التشجيع الأدبي والمادي لهذه المدارس وللقائمين عليها .

لقد بدأت في هذه المدارس عملية تطورعلمي قبل الاسلام ٠٠ ازدادت مع الزمن ٠ وأدركت بعد الاسلام مستوى جديداً بفضل« التأثير المتبادل »(٤٩) بينها ٠

وعلى الرغم من أننا نفترض ندرة في الترجمات ، وشحة في المدونات الطبية في عصر صدر الاسلام ، الا أننا نستطيع أن نثبت حداً من النشاط الطبي المتجلي في التدوين وحفظ النصوص ٠

لقد حفظت لنا بعض الكتب الطبية نصوصاً طبية عربية كتبها أطباء عرب عاشوا في صدر الاسلام وفي العصر الأموي ٠ أي قبل بداية ما يسمى (بعصر الترجمة) الذي أهلّ فجره بانشاء (بيت الحكمة) أي في العصر العباسي ٠

فقد حفظ لنا (الحاوي)(٥٠) نصوصاً طبية لعدد كبير من الأطباء عاشوا قبل القرن التاسع الميلادي من أمثال : ماسرجويه البصري ، وتياذوق طبيب الحجاج ، وأبي جريج الراهب ، ويحيى بن البطريق ، وعيسى بن حكم الدمشقي ٠

وقد اخترنا هؤلاء الأطباء لأنهم كتبوا في طب العيون ٠ أما (الحاوي) فانه حافل بأسماء كثيرة أخرى ٠

وعلى الرغم من أهمية هذه (النصوص) المقتبسة في كتاب الحاوي من وجهة نظر (تاريخ الحضارة) الا أن النصوص المتعلقة بالكحل وصلت الى ذروتها في هذا العهد في مؤلفات يوحنا بن ماسويه(٥١) الذي ألف كتابين متخصصين في الكحل ٠

ولما كانت هذه المادة ـ التي وصل الينا منها أجزاء مقتبسة ـ أقل كمية من أن تعطي لنا فكرة واضحة عن مدى غزارة هذه الكتابات الا اننا تعرفنا منها على بعض الحقائق التاريخية الهامة ٠

فمثلا : ان المستوى الرفيع لهذه المعلومات الطبية يتضح لنا من ان مقولة تقسيم الطب الى علم Theorie وعمل Praxis كانت معروفة للأطباء العرب منذ عهد جابر ابن حيان(٥٢) ٠

وان جابر نفسه يعطي أحسن مثل على قدرة الأطباء العرب قبل عصر ازدهار الترجمة على فهم واستيعاب التراث الطبي القديم ، واستعماله فعليا ، وتمثله وتحليله ، وتوجيه النقد له ، وممارسته في الحياة اليومية ٠

ليس صحيحاً ما يتصوره بعض المؤلفين من ان بداية اطلاع العرب على الطب القديم جاءت بعد عصر الترجمة أي بعد انشاء بيت الحكمة ٠ والصحيح هو أن هذا الاطلاع جاء مبكراً جداً(٥٣) ٠

الا أن الترجمة هي التي قفزت بطب العيون العربي قفزة نوعية من المستوى الذي نراه عند يوحنا بن ماسويه (مستوى الممارسة) الى المستوى الذي يطالعنا به حنين بن اسحق (مستوى المعرفة النظرية) ٠ وسنوضح هذه الفكرة بعد قليل ٠

ولتلخيص هذه المشكلة نقول : ان الاديرة حفظت علوم الأقدمين قبل الفتح الاسلامي وفي صدر الاسلام وحتى عصر الترجمة •وقام السريان بحفظ تراث الأقدمين بشكل انتقائي فاعل • وهذا ما أمّن الممارسةالطبيةباسلوب قائم على العلم والمعرفة ، وذلك قبل أن يترجم العرب تراث الاغريق المكتوب •

وفي كل هذه المرحلة كانت الاغريقيةلغة العلم وكذلك السريانية • بينما كانت السريانية لغة السكان قبل الاسلام وكذلك العربية • لذلك كانت عملية انتقال المعرفة الطبية من السريان الى العرب ممهدة الطريق بسبب طبيعة العلاقة بين هذين العنصرين من السكان •

لقد بدأ العرب مرحلة الأخذ عن الأقدمين وتفهم علومهم واستيعابها قبل عصر الترجمة ، الا ان عملية الأخذ والاستيعاب هذهأخذت أبعادها الطبيعية أثناء عصر الترجمة وبعد ذلك •

واذا كان عصر الترجمة قد وصل الىذروة ازدهاره بظهور حنين بن اسحق فان عهد حنين يمكن أن يُعتبر أيضاً بداية لعهد الابداع •• حيث بدأ العرب بتقديم المعرفة الطبية التي ورثوها عن الأقدمين بلغتهم وباسلوبعلمي رفيع •• برهنوا به على جدارتهم بحمل رسالة الحضارة الانسانية في ذلك العهد.

وقد أتاح انتقال العلوم الطبية الى اللغةالعربية مجالا لاطلاع أوسع الأوساط على هذه العلوم بعد أن أصبحت العربية لغةالدولة الاسلامية المترامية الأطراف • وأتاح هذا بدوره فرصة التأثر والتأثير بين عددكبير من مراكز العلم فمهد الطريق لتلاقح الأفكار • فنجم عن ذلك حضارة جديدة • وعلمجديد •

□ عصر النقل والترجمة :

تتضارب آراء المؤرخين•• متى بدأ عصرالترجمة ؟ فبعض المؤلفين يعتبر أن عصر الترجمة بدأ في عهد المأمون (بانشاء بيتالحكمة) • وبعضهم يذهب الى أنه بدأ في عهد الرشيد أي في مطلع القرن التاسع (قبل عصرالمأمون بربع قرن) • أما البعض الآخر فيعود بهذه البداية الى أيام المنصور (في الربعالأخير من القرن الثامن) •

ويمكن أن نعتبر انشاء بيت الحكمة بداية لهذا العصر •• ذلك انه يمثل بداية اهتمام الدولة اهتماماً جدياً ومكثفاً بعملية الترجمة•لقد أصبح بيت الحكمة مؤسسة رسمية للترجمة ، تنفق عليه الدولة بسخاء وتجزيالمترجمين وتشجعهم وتتولى بوسائلها المتعددة عملية الحصول على الكتب التي يراد ترجمتها•

ومن المؤكد أن ترجمات كثيرة كانت متوفرة منذ مطلع القرن الثامن •• قرأها الرائد العظيم جابر بن حيان في النصف الثاني لهذاالقرن واستفاد منها • وتعرف من خلالها على الطب الاغريقي •• وقد ازداد عدد هذه الترجمات أيام يوحنا بن ماسويه (مطلع القرن التاسع) •

وقد ترجم ماسرجويه في أيام الأمويين كناشا طبيا كاملا ٠٠ قرأه الناس أيام عمر عبد العزيز ٠٠ الا أن هذا يعتبر البداية ٠٠

أما ذروة عصر الترجمة فقد جاءت مع ظهور حنين بن اسحق وتلاميذه ٠٠ وكانت حدثا هاما في تاريخ العلوم العربية ٠ وفي تاريخ هذه اللغة ٠

لقد قام حنين بالترجمة من الاغريقية الى السريانية والى العربية ، ومن السريانية الى العربية ٠ وأصلح كثيراً من الترجمات القديمة ، وراجع ترجمات بعض تلاميذه(٥٤) الذين التفوا حوله ، وكادوا يشكلون مدرسة(٥٥) للترجمة لها أسلوبها وطرائقها وتقاليدها ٠ فهم لا يتقيدون بالترجمة الحرفية ٠ وانما ينقلون المعنى العام للنص ، ويضمونه في قالب عربي سليم ٠ وقد سهل لهم ذلك معرفتهم الجيدة بهذه اللغات الثلاث ، ومقدرتهم الفريدة في استعارة التعابير من اللغة العربية واشتقاقها ونحتها ٠

لم يكن حنين ترجماناً مبرزاً فحسب بل ألف عدداً كبيراً من الكتب :

بعضها في الطب ٠٠ وأهمها (المسائل في الطب للمتعلمين)(٥٦) ٠ وبعضها في الكحل. وأولها (المسائل في العين) الذي كتبه على هيئة (المسالة والجواب) لطلاب الطب ٠ والثاني (العشر مقالات في العين)(٥٧) الذي يعتبر تلخيصا وتكثيفا لكل المعرفة الطبية والعلمية المتوفرة في عصره والمنقولة بشكل رئيسي عن جالينوس ٠ وعلى هذا الكتاب اعتمد معظم المؤلفين المتاخرين في الكحل(٥٨) ٠ فنقلوا عنه واقتبسوا منه ، وشرحوه وعلقوا عليه ٠

وقد تعرف العرب من خلال هذا الكتاب (العشر مقالات ٠٠) لأول مرة على تشريح العين(٥٩) ٠٠ ذلك ان معارف الأقدمين لخصها جالينوس ٠ وقام حنين بعرضها وشرحها لأول مرة بالعربية فنقل بذلك الكحالة من مستواها العملي البسيط الذي وصل الى أعلى ما وصل اليه في كتابات يوحنا بن ماسوية الى مستوى جديد(٦٠) مكن العرب من فهم تشريح العين وفعلها (أي وظيفتها) ٠ ومهد لظهور الانجاز الكبير الذي حققه الحسن بن الهيثم ٠

لقد نقل حنين الكحالة من مستوى (العمل) الى مستوى (العلم والعمل) ٠ من مستوى الممارسة الى مستوى النظرية العلمية والممارسة العملية ٠

ولذلك ٠٠ ولأسباب كثيرة أخرى قال مايرهوف عن كتاب حنين هذا (العشر مقالات ٠٠) انه (أول كتاب ألف على الطريقة العلمية الحديثة)(٦١) ٠

وقد وضع حنين لأول مرة في تاريخ اللغة العربية « تعابير فنية » في التشريح ٠ ناقلا المعنى الذي تحمله الكلمة في اللغة الاغريقية الى اللغة العربية بدقة متناهية ، وباسلوب عبقري ٠٠ نادرا ما نجد له مثيلا في تاريخ العلوم ٠ وبذلك ترك حنين بصمات أصابعه واضحة في تاريخ اللغة العربية ٠

فهذه التعابير التي نستعملها اليوم ٠٠ هي تعابير حنين ٠٠ استعارها أو نحتها أو اشتقها ٠٠ ما تزال حية تتمتع بكامل حيويتها وشبابها ، ولا نجد أبدع ولا أفصح منها :

الملتحمة ، القرنية ، الصلبة ، المشيمية ، الشبكية ٠

عصر الازدهار والابداع :

من المسلم به في كتابة التاريخ أن تقسيم التاريخ الى عصور ذات أسماء خاصة تفصلها حوادث انما يكون لتسهيل الدراسة ⋅⋅ ذلك ان الأحداث تستغرق زمناً طويلا وتستدعي تدرجاً في الانتقال من حالة إلى حالة ، ولا بد من نضج ظروف موضوعية معينة قبل أن يتم التغيير فتنتهي مرحلة وتبدأ مرحلة جديدة ⋅ ولا يمكن أن يمزّق التسلسل الزمني بأرقام تشير الى سنوات تفصل عهداً مبكراً عن عهد لاحق ⋅

هذه المسلَّمة تتبدى بطبيعة الحال في دراستنا لتاريخ تطور الكحالة عند العرب ⋅ ففي مرحلة البدايات حيث تم التعرف على طب القدماء حصلت الترجمات الأولية وحصل تفهم للمادة العلمية كما حصل استيعاب ونقد. وفي عصر الترجمة استمرت عملية الاستيعاب وتمثل المادة العلمية والمحاكمة والنقد وظهرت بدايات العطاء والابداع ⋅ وحصلت اكتشافات علمية جديدة ⋅ وفي عصر الازدهار استمر تمثل علوم الأقدمين وترجمت بقايا التراث القديم ، وأصلحت الترجمات القديمة التي لم تجر مراجعتها في عصر الترجمة وازداد العطاء والابداع ⋅

فهذه العصور تتداخل ببعضها ولا يمكن أن نفصلها بشكل حدي ⋅ ان هذا التقسيم من صنعنا ولا نهدف من وراء ذلك الا تسهيل الدراسة ⋅

ولذلك فان اختيار الحوادث التاريخية التي تفصل عصراً عن عصر آخر ، وتحديد بدايات هذه العصور ونهاياتها ، وأحياناً تسمية هذه العصور تخضع للآراء الشخصية والاعتبارات الذاتية للمؤرخين(٦٢) ⋅

فعصر الازدهار يجب أن يبدأ بعمل عظيم ⋅⋅ بعضهم يعتبر هذا العمل هو استيعاب آراء الأقدمين وتلخيصها بأسلوب جديد يدل على هضمها وفهمها ⋅ وبعضهم يعتبر ان تغير نظرة المؤلفين العرب الى الأساتذة الذين يأخذون عنهم هي هذا العمل ⋅⋅ فحينما اعتبر العرب أساتذتهم هم الاغريق ⋅⋅ كانوا في العصر الاول ⋅⋅ وحينما انتقلوا الى اعتبار المؤلفين العرب هم المصدر الرئيسي لهم فجرى النقل من كتبهم وحصل الاقتباس عنهم ⋅⋅ حصلت عملية الاستقلال ⋅ وبدأ دخولهم الى العصر الثاني ⋅ لقد أصبح اعتماد المؤلفين في هذا العصر بشكل رئيسي على أساتذة عرب وليس على أساتذة اغريق ⋅

ولكن بعض المؤلفين ــ في تقسيمه لعصور تاريخ الطب العربي ــ يعتبر أن قدرة العرب على تأليف كتب موسَّعة تعتمد في جزء كبير منها على الملاحظة الشخصية ، والخبرة العملية ، ولا تكتفي بنقل آراء الأساتذة الأقدمين هي البداية الحقيقية لهذا العصر(٦٣) ⋅

وعلى كل حال ⋅⋅ واذا أخذنا هذا الرأي الأخير بعين الاعتبار فان الشخصية الفذة التي أغنت مؤلفاتها بالملاحظات السريرية المعتمدة على الخبرة الشخصية والممارسة الطبية اليومية هي شخصية أبي بكر محمد بن زكريا الرازي الذي عاش بين (٨٦٥ ، ٩٢٥) ⋅

لقد كتب الرازي في الطب وفي الكحل مؤلفات هامة يمكن أن نعتبر ظهورها بداية لعصر الازدهار ⋅

وما قلناه عن الرازي يصح أيضاً عن الزهراوي • المتوفى بعيد عام ١٠٠٩ م •• في الأندلس •

ولكننا نريد هنا أن نقتصر على دراسة هذه البداية في حقل الكحل •• ذلك اختصاراً للعرض •• وابتعاداً عن الاجتهادات الكثيرة في هذا المجال •• اذا عممنا الدراسة على العلوم الطبية كلها ••

ففي حقل الكحالة جاء بعد الرازي بزمن قليل طبيبان عظيمان ومؤلفان قديران ترسخت بمجيئهما بداية عصر الازدهار أو اذا شئنا قلنا : تم على أيديهما تأسيس طب العيون العربي • لقد أنجز هذان المؤلفان عملية بناء صرح جديد يتجلى فيه عطاء العرب الخاص للبشرية في هذه المرحلة الاسلامية من تاريخهم • هذان الرجلان هما عمار بن علي الموصلي الذي ولد في الموصل وكتب كتابه (المنتخب ••) في القاهرة • وعلي بن عيسى الكحال البغدادي الشهير ، صاحب (تذكرة الكحالين) وقد ظهر كلا الكتابين حوالي عام ٤٠٠ هـ (حوالي ١٠١٠ م) •• دون أن يعلم أحد المؤلفين بكتاب الآخر وبالتالي دون أن يتأثر به •

□ عمار بن علي :

كان عمار سريرياً فذاً ، ومعالجاً مجرباً أسقط من الصيدلية كل الأدوية التي لم تثبت جدارتها بالممارسة العملية ، واكتفى في كتابه: (المنتخب في علاج العين) بذكر المعالجات التي جربها شخصياً أثناء ممارسته الطويلة ، والتي برهنت على فعاليتها • كما طور جراحة الساد" بأسلوب مبتكر ووصف طريقته الجراحية وصفاً بارعاً • وأعطى تقارير سريرية عن نتائج عملياته الجراحية لا تقل في شمولها ودقتها عن تقارير أرقى المشافي في هذا القرن(٦٤) •

وقد تناول عمار وصف أمراض العين في كتابه وفق أسلوب جديد في التصنيف يعتمد على التقيد الشديد بالتقسيم التشريحي للعين، اي أنه خالف الأسلوب الذي اتبعه حنين بن اسحق قبل ذلك والذي يبدأ بذكر أسباب امراض العين ثم ينتقل الى وصف علامات هذه الأمراض ، وبعد ذلك يتطرق الى معالجتها •

فعند عمار بن علي الموصلي تنقسم أمراض العين الى عدة زمر •• أمراض الجفن ، امراض المآق ، أمراض الملتحمة ، أمراض القرنية •• الى آخر ذلك •

وما تزال البشرية حتى اليوم ، ومنذ ألف عام(٦٥) •• تعتمد هذا الأسلوب في تصنيف الكتب التدريسية في طب العيون •

وفي نفس الوقت الذي ألف فيه عمار كتابه ظهر كتاب آخر في بغداد هو (تذكرة الكحالين) راعى مؤلفه (علي بن عيسى) نفس الأسلوب في التصنيف ، مما قد يشير الى وجود مؤلف مجهول أو أستاذ غير معروف لكلا هذين الطبيبين •

كان كتاب (التذكرة) أغزر مادة من كتاب (المنتخب •••) وأسعد حظاً فاعتمده المؤلفون العرب بعد ذلك أساساً لكل تآليفهم ، واعتبروه قانونهم(٦٦) في الكحل ، بل انه

أصبح المرجـع الرئيسي الذي يقتبس منـه المتأخرون ، واستغنى كثيرون منهم بعد ذلك عن مؤلفات الاغريق بل وعن كتاب حنين ·

□ علي بن عيسى :

وقد ذاع صيت هذين الكتابين في العالم فوجدا في العالم الاسـلامي تقديراً كبـيراً · وتـُرجما في الغرب اللاتيني ·· الا ان شـهرة التذكرة بمـرور الزمـن طغت عـلى شـهرة المنتخب ·· فصار كتاب علي بن عيسى كتاباً للتدريس في أوروبا رغم رداءة النص اللاتيني المتـرجـم ·

وفي الحقيقة فقد ظلت أوروبا عاجـزة حتى القرن الثامن عشر ، أن تخرج كتابـاً يعادل هذا الكتاب من حيث محتواه العلمي أوقيمته التعليمية(٦٧) ولم يترك هذا الكتـاب مكان الصدارة في أوروبا الا حينما ظهر علم التشريح الحديث وبرهـن على ان البـلورة لا تقع في مركز العين وانما في الأمام ·· وأن الساد انما هو تكثف في مادة البلورة نفسهـا وليس غشاء أمامها · والا حينما ظهرت نظريات كيلر في الابصار ·

ونظرا للدور التاريخي الهام الذي لعبه كتاب علي بن عيسى في التأثير على المؤلفـين المتاخرين فاننا ننسب اليه شرف ابتكار هـذا الأسلوب الجديد في تصنيف كتب الكحل رغم ان الكتابين ظهرا في نفس العام(٦٨) · ورغم شهادة هيرشبرغ بان عمار كان اغنى فكـراً وموهبة من زميله · (الا ان هيرشبرغ نفسه يؤكد ان الاختصار الذي تميز به هذا الكتاب·· جعله في المرتبة الثانية عند الأطباء العـرب الميالين الى كتاب يتصف بالاكتمال ·) ·

لقد كان كتاب (المنتخب ··) فذاً(٦٩) بين أمثاله من كتب العصور الوسطى ·· امتاز عليها جميعاً ·· بالابتكار والأصالة والاختصار ·· بينما كان كتاب (التذكرة) مكتملا وافياً يغني المراجعين عن العودة الى مؤلفات أخرى · لقد بذل علي بن عيسى في تأليف التذكرة · جهداً كبيراً جعله بحق (قانون) الأطباء العرب في الكحـل ·

□ سيل من المؤلفات :

وبعـد أن تأسس طب العيـون العـربي انفتح الباب أمام ظهور مؤلفات جديدة اتسم معظمها بالأسلوب العلمي في التأليف ، واحترام السلف ، والأمانة في ذكر مصادر المعلومات، والدقة في الاقتباس · كما تميزت بتنوع خـلاق في طريقة تناول مادة البحث · اضافة الى الاتساع الشديد والافاضة في الشرح · الى جانب الملاحظـات الشخصيـة التي يوردهـا المؤلف لكي يضع بين يدي القارىء خبرته التي تجمعت عبر ممارسته الطويلة ·

ويختلف كل كتاب من هـذه الكتب عـن الكتب الأخرى بأنه يعكس شـخصية المؤلف ، ويعبـّر عن عبقريته الخاصة ·

وقد جاءت هـذه الكتب من كل أرجـاء البلاد الاسلامية وعلى مدى خمسة قرون ·

ففي الشرق كتب ابن سينا (القانون) ونحن ننسب اليه أيضاً كتاب (الاستبصار)(٧٠)، وفي الأندلس كتب ابن وافـد(٧١) كتابه (تدقيق النظر في علل حاسـة البصر) · هـذا في القرن الحادي عشر ·· أي بعيد ظهور كتابي التذكرة والمنتخب ·

ثم جاء كتاب الغافقي(٧٢) من الأندلس في القرن الثاني عشر · وقد أطلق المؤلف على كتابه اسم : المرشد في الكحل ·

أما القرن الثالث عشر فقد جاء غنيا بالمؤلفات الكحلية :

من حلب جاء كتاب خليفة : (الكافي في الكحل) · ومن حماه جاء كتاب صلاح الدين ابن يوسف (نور العيون وجامع الفنون) ·ومن دمشق جاء كتاب القيسي(٧٣) (نتيجة الفكر في علاج امراض البصر) · ومن بغداد جاء كتاب عبدالله بن قاسم الحريري الاشبيلي (نهاية الأفكار ونزهة الأبصار) · ومن القاهرة جاء كتاب ابن النفيس (المهذب في الكحل)·

وفي القرن الرابع عشر كتب ابن الاكفاني كتابه الشهير (كشف الرين في أحوال العين) · كما كتب ملخصا له · سماه (تجريد كشف الرين) · وكتب صدقة ابن ابراهيم الشاذلي كتابه (العمدة الكحلية في الأمراض البصرية) وكلا الكتابين جاء من مصر ·

أما القرن الخامس عشر فقد ظهر فيه كتاب نور الدين علي المناوي الذي شرح فيه كتاب الاكفاني (تجريد كشف الرين) · وقد سمى المناوي كتابه هذا (وقاية العين) · وربما كان كتاب المناوي هذا خاتمة الأعمال العظيمة في التاليف في حقل الكحالة ·

كل هذه الكتب كتب متخصصة في الكحل · وثمة كتب أخرى هامة لغير الكحالين ·· أفرد فيها مؤلفوها الأطباء فصولا لأمراض العين نكتفي هنا بذكر أعمال : ابن هبل البغدادي(٧٤) ، وابن زهر(٧٥) الأندلسي ، ونجيب الدين السمرقندي(٧٦) ، وكمال الدين الاقسرائي(٧٧) ، ونفيس بن عوض الكرماني(٧٨) ·

□ منجزات العرب في الكحل :

لقد ظهرت أقدم حضارات البشرية في بلادنا ، ولم يخب مشعل العلم الذي حمله أجدادنا منذ أقدم العصور · لقد أوقده ـ في حدود ما أثبت علم التاريخ ـ قدماء المصريين وسكان بلاد ما بين النهرين · وانتقل من يد الى يد ·· ولكنه ظل مشتعلا دوما في بلادنا ·· تشهد بذلك حضارات قدماء المصريين والسومريين والبابليين والكنعانيين والآراميين · ولما جاء الفرس والاغريق والروم فاتحين الى بلادنا تعلموا منها الكثير ·

ولقد استعمل المؤرخون كلمة (العهد الهلنستي) للدلالة على تأثر الهيلينيين (الاغريق) بحضارات وعلوم الشرق بعد أن فتحوا مصر والشام والعراق ·

وظلت بلادنا موطنا للفلسفة والعلوم في العهد البيزنطي · حمل السريان في أديرتهم رسالة الفكر والعلم والتعليم · فازدهرت المدارس بين الاسكندرية وأنطاكية وجنديسابور ، وما ان جاء الاسلام حتى تناول مشعل العلم القديم ومضى به : يرعاه وينشره في أرجاء المعمورة · ويعممه على جميع البلاد التي دخلت في حوزة الدولة الجديدة المستقرة والمزدهرة ·

لقد حققت الدولة الاسلامية ثقافة موحدة تنتشر من أقصى حدود الصين شرقاً الى اسبانيا غرباً وتصل من شواطىء قزوين شمالا الى أواسط الهند وبحر العرب وصحراء افريقيا جنوباً ٠

هذه الثقافة جعلت من تحصيل العلم واجباً مقدساً ٠ ومن تكريم العلماء خلقاً كريماً ٠

وفي ظل هذه الحضارة الاسلامية ازدهر العلم ، وحقق العلماء انجازات كبرى ٠

لقد تقدمت العلوم الرياضية والكيمياء والفيزياء والفلك كما تقدم الطب ٠

وفي مجال الطب : تقدمت الجراحة كما تقدم الطب الباطني ٠ وتقدمت كذلك الكحالة وحقق العرب في هذا الحقل انجازات هامة ٠

ولا يتسع لنا المجال هنا الا لذكر بعض جوانب هذا التقدم ٠

☐ اولا ـ المؤسسات التعليمية :

أصبحت المساجد في البدء مدارس للعلوم الدينية ، ثم صارت مدارس للعلوم عامة ٠ ولم يخلُ مسجد كبير واحد من مكتبة غنية(٧٩) ذلك قبل انشاء المدارس ، أما بعد ذلك فقد انتقل التعليم بطبيعة الحال الى هذه المدارس التي تطورت كثيراً ، ثم عمت معظم المدن ٠٠ وبعدها ظهرت الجامعات(٨٠) والمدارس العليا التي تعنى بالتعليم الطبي ٠

وترسخ مفهوم الاختصاص في الطب تعليماً وممارسة ٠٠ فظهر الجراحون (الجرائحيون) والكحالون ٠

وكان الطلبة في معاهد العلم هذه يلقون الرعاية الخاصة ، ويؤمن لهم السكن المجاني ٠ وتعطى لهم المخصصات المالية لاستكمال دراستهم ٠

وظهرت كتب التعليم الطبي التي كانت تستعمل في سائر المدارس في كل أنحاء الدولة مؤكدة الوحدة الثقافية والانسجام الفكري في سائر أرجاء البلاد ٠

وكان بين هذه الكتب كتب مطولة وكتب مختصرة(٨١) ٠ وكان بينها كتب على هيئة السؤال والجواب للدارسين أو للذين سيتقدمون للامتحان ٠ كما كان بينها كتب على هيئة جداول تسهّل على القارىء مقارنة الصور السريرية المختلفة ٠

وتطور في هذه الأثناء نظام الامتحان(٨٢) الطبي الذي صار يجري باشراف الدولة ٠

☐ ثانيا ـ المؤسسات الصحية :

انفصل علم الصيدلة عن علم الطب في العهد الاسلامي ٠ وظهرت في حقل الاختصاص الصيدلاني بدايات التخصص الدقيق ، فظهرت كتب خاصة ، وفصول في كتب أخرى تعنى بهذه العلوم الناشئة ، كأدوية العين المفردة ، والأقرباذين المتخصص بالعين (أدوية العين المركبة ٠

كما تطورت المشافي وتعددت أشكالهـا وظهرت فيها الأجنحة المتخصصة ومن جملتهـا أجنحة لمرضى العيون كما كان الحال عليه في المستشفى النوري بدمشق • وألحقت بهـذه المشافي عيادات متخصصـة لمرضى العيـون كما كانت عليـه الحال أيـام ابن النفيس في المستشفى في القاهـرة وقد كان يشـرف هو نفسه على هذه العيادة •

وفي هذه الأثناء كانت الممارسة الطبيـة تخضع لاشراف الدولة المباشرة • ورقابتهـا الدائمة ، في ما سُمي (بنظام الحسبة)(٨٣) •(فالمحتسب) هو الموظف الذي يراقب كيفيـة ممارسة الأطباء للمهنـة • فلـم يكن الطبيب قادراً على ممارسة مهنته قبل أن يحصل على شهادة خاصة تخوله ذلك • وقد ساد هذا النظام في بغداد ودمشق والقاهرة ، بينما تأخـر ظهوره في حلب •

☐ ثالثا ـ المؤلفات الطبيـة :

على الرغم من اننا لا نعرف بعد علـى وجه الدقة محتوى هذه الكنوز التي نتكلم عنها بسبب أنها لم تحقق ولم تنشر كلها بعد ، فاننا نعرف عنها الشيء الكثير الذي يجب أن يقال في هذا القبيل •

ا ـ ففي هذه الكتب نجد ظاهرات أكاديمية كثيرة ، فقد شرح بعض المؤلفين كتبـاً لأساتذة كبار فنفيس بن عوض الكرماني شرح كتاب (الأسباب والعلامـات) الذي ألفـه السمرقندي • ذلك ان دارسي الطب اعتمدوا دراسة كتاب السمرقندي ، فكان على الأستاذ الكرماني أن يشرح هذا الكتاب التدريسـي لتلاميـذه •

وكما ان الشرح مهمـة أكاديميـة فـان التلخيص مهمة أخرى لا تقـل أهمية • فقـد أصبح كتاب (القـانون) لابن سينا مرجعـاً لدارسي الطب ، وصار لا بد من اختصـاره للمبتدئين •• فقـام ابن النفيس(٨٤) بهـذه المهمة ، واختصره في كتاب (الموجز في الطب) او (موجز القانون) وأصبح (الموجز) بدوره كتاباً مدرسياً أقبل عليه الطلاب ، لذلك جاء مدرسو الطب لشرحه لطلابهم • فشرحه الكرماني في القرن الخامس عشر ، وجاء شرحـه للموجز أحسن بكثير من الشروح التي ظهرت في القرن الرابع عشر والتي كان من أبرزهـا شرح الاقسرائي ، وشرح الكازروني •

لقـد سمى الكازروني(٨٥) (المتـوفى سنة ١٣٤٤ م ـ ٧٤٥ هـ) كتابه (المغني في شرح الموجز) • بينما سمى الاقسرائي كتابه (حل الموجز) •

اما الكرماني فقد سمى كتابه (شـرح موجز القانون) ، وعلى ذلك فاننا نستطيع قراءة الفصول المتعلقة بطب العين عنـد ابن سينا في كتابـه القانـون ، موجـزة مـرة ، ومشروحة مرة أخرى ، مشروحة عن القانون نفسه أو مشروحـة عن موجـزه الذي كتبـه ابن النفيس •

وشمس الدين الأكفاني يختصر بنفسه كتابه المطول في الكحل (كشف الرين) في كتاب مختصر ، يسهل استنساخه وحمله وتناقله •• (تجريد كشف الرين) • ويعتمد طلبة الطب على هذا التجريد • فيأتي نور الدين المناوي ليشرحه لهم في (وقاية العين) •

وثمة من اختصر كتابا لتسهيل دراسته وجمله في متناول المبتدئين فغيَّر أسلوب تناول المادة العلمية في هذا الكتاب كما فعل دانيال ابن شميا بكتاب (تذكرة الكحالين) • فأعاد اخراجه في شكل جديد تماماً وسماه (مسائل وأجوبتها في علم صناعة الكحل) •

٢ ـ وفي هذه الكتب العربية نجد ظاهرة نقد الأساتذة ومخالفة آرائهم • فالرازي يمارض جالينوس في رأيه في (آلية الأبصار) • ويبين الرازي : (ان الرؤية لا تكون بشماع يخرج من العين)(٨٦) •

٣ ـ ونجد أيضاً تراثاً ضخماً من «التعليقات»(٨٧) تناول فيها المؤلفون المتأخرون أعمال أساتذتهم • من أمثال حنين ، والرازي، وابن سينا •

٤ ـ وفي هذه الكتب نجد بعض المصورات التشريحية القيِّمة • وفي حقل الكحل نجد أقدم ما تمتلكه البشرية من هذه المصورات على الاطلاق ، في جميع فروع الطب : نعني بذلك المصورات التشريحية للعين بأجزائها وملحقاتها وعضلاتها التي تركها لنا حنين في كتابه (العشر مقالات ••) ذلك ان المؤلفين الاغريق ضاعت مؤلفاتهم •• فأصبحت مصورات حنين هي التراث الأقدم في تاريخ التشريح •

ونستطيع أن نرى هذه الصور في مخطوطة كتاب العشر مقالات المحفوظة في دار الكتب المصرية بالقاهرة(٨٨) ، كما اننا نجد مخططات تشريحية أخرى عند خليفة وصلاح الدين(٨٩).

٥ ـ وفي هذه الكتب نجد مصورات واضحة ودقيقة للأدوات الجراحية المستعملة في حقل جراحة العين •

وأقدم هذه الأشكال المعروفة هي التي تحتوي عليها المقالة الثلاثون من كتاب الزهراوي (التصريف لمن عجز عن التأليف)(٩٠) •

ونجد أشكالا أخرى في كتاب صلاح الدين بن يوسف (نور العيون ••)(٩١) •

ولكن أشهر وأوضح هذه المصورات هي التي خلفها لنا خليفة بن أبي المحاسن في كتابه (الكافي ••)(٩٢) •

٦ ـ وفي هذه الكتب نجد عدداً كبيراً من الأشكال الرياضية والهندسية التي تشرح نظريات الابصار التي تمثل آراء الأقدمين من الأساتذة الاغريق • ويورد صلاح الدين في (نور العيون ••) تسمة أشكال لتسهيل فهم هذه الآراء(٩٣) •

ولكن الأشكال التي رسمها ابن الهيثم لتوضيح رأيه هي التي أخذت مكان الصدارة في التاريخ بين جميع الأشكال التي تشرح نظريات الابصار • ذلك أن توضيح حقيقة آلية الابصار جاء على يدي هذا العالم العربي العظيم •

٧ ـ وفي هذه الكتب نجد أحسن نماذج الأمانة في سرد أسماء المراجع التي اعتمد عليها المؤلفون • فكل الحقائق العلمية تسند الى أصحابها ، وكل الاقتباسات يحافظ معها على ذكر اسم المؤلف الى جانب النص الأصلي • وقد تنقل هذه الاقتباسات نقلا حرفياً ، وقد ينقل المعنى •• ولكن في الحالتين يُذكر فضل صاحبها ••

ولا يكاد يذكر اسم مؤلف قديم الا باحترام شديد ·

وعلى هذا فنحن نعرف أسماء جميع المؤلفين الاغريق والسريان والهنود الذين نقل عنهم العرب · كما نعرف من المؤلفين العرب المتاخرين أسماء أساتذتهم من العرب المتقدمين ·

٨ ـ وفي هذه الكتب يعطينا المؤلف ملخصاً لآرائه الشخصية ، كما نرى عند الرازي ·· اذ يذكر كلمة (لي) بين قوسين للاشارة الى الحقائق العلمية التي اجتناها بنفسه ولم ينقلها عن مؤلف قديم ·

ولعل بعض أحسن الأمثلة في هذا القبيل ما نراه عند عمار بن علي الذي يعطي خبرته الشخصية في عملية السادّ معتمداً على تجربته في بعض العمليات التي أجراها بنفسه والتي يقدم عنها وصفاً دقيقاً · وقد شهد مايرهوف لعمار بأن وصفه لهذه الحالات يضاهي من حيث الدقة والاقتضاب أحسن ما نفعله اليوم في كتابتنا (للمشاهدات السريرية) ·

□ رابعا ـ المكتشفات العلمية :

لا شك أن اكتشاف ابن الهيثم لآلية الابصار هو أحد أهمّ مساهمات العرب في الكحل.

وقد نال هذا الاكتشاف شهرة كبرى ، ذلك انه يقع في حقل اهتمام الأطباء وعلماء الحياة كما يقع في حقل اهتمام مختصين آخرين كالرياضيين والفيزيائيين وعلماء النفس والفلاسفة ·

ولعل العرب أنجزوا الكثير في حقل طب العيون بمعناه الضيق الذي لا يكاد يخرج عن دائرة اهتمام أطباء العيون ·

وسنستعرض هنا نماذج من هذه الانجازات : ولكننا لا بد لنا ـ قبل البدء بتعداد هذه المنجزات ـ من تأكيد حقيقة أولية في تاريخ العلوم ، وهي أن قسماً كبيراً من كتب الكحل لم يدرس دراسة كافية ، بل لم يحقق تحقيقاً علمياً صحيحاً ، وبالتالي فانه لم يتح للباحثين دراسة المحتوى العلمي لهذه الكتب ، كما ينبغي · هذا بالاضافة الى ان بعض الكتب لم ينشر بعد · اضافة الى ان بعض المؤلفات العربية في الكحل ما تزال في حكم المفقود(٩٤) ·

وقبل أن نتمكن من دراسة هذا التراث لا يمكن لنا أن نزعم اننا سبرنا محتواه · ولا يمكن لنا أن نلمّ الماماً كافياً بمدى المساهمة التي اضطلع بها العرب في تطور طب العيون في المرحلة الاسلامية من تاريخهم ·· منذ أن حملوا المشعل الذي أخذوه من الاغريق والسريان والهنود ، الى أن أسلموه الى أوروبا ·

وهذه أمثلة على بعض هذه المنجزات :

١ ـ في حقل التشريح ووظائف الأعضاء (الغرائز) وعلم الأمراض :

عرف العرب المزيد من المعلومات عن تشريح ووظائف عضلات العين مما مكنهم من التفريق بين الحول المتوافق والحول الشللي(٩٥) ، وجعلهم يحاولون تفسير ظاهرة الشفع (الرؤية المزدوجة) ·

وفهموا العلاقة بين اتساع الحدقة وتعرضها للنور فادركوا أن الحدقة تتضيق بمقدار ما يرد اليها من الضياء(٩٦) ٠

وعرفوا كذلك وظيفة حركة الأجفان(٩٧) ٠

كما انهم كتبوا في موضوعات تتعلق بتشريح العين المقارن(٩٨) ٠

٢ ـ الانـذار :

اكتشف العرب العلاقة بين حركة الحدقة (تضيقها اذا وقع عليها شعاع من النور) في عين مصابة بالساد، وبين قابلية هذه العين للشفاء فيما اذا أجري عليها تداخل جراحي٠

أي انهم أدركوا العلاقة بين (تفاعل الحدقة للنور) (وانذار) العمل الجراحي للساد، ٠٠ كما نقول بلغة اليوم ٠

وقد كان الرازي أول مؤلف أشار الى هذه الحقيقة العلمية التي أصبحت دليلا يهتدي به الكحالون قبل الاقدام على اجراء العمل الجراحي للساد، ٠

ونجد هذا واضحاً عند عمار بن علي الموصلي الذي يشترط سلامة هذا المنعكس قبل وضع استطباب العمل الجراحي ٠

قبل الرازي : شرط : رؤية النور (عبثرعنها حنين) ٠

٣ ـ وصف بعض الصور السريرية :

نجد في كتب الكحل وصفاً دقيقاً لعدد من الأعراض والعلامات والصور السريرية ٠ وأسوق هنا مثلين من (تذكرة الكحالين) :

أولهما : وصف حالة التهاب حواف الأجفان في المرحلة التقشرية : ـ (وترى بين الأهداب ما يشبه نخالة الدقيق ، وقد يقرح ثم يندمل ٠)

وثانيهما : وصف شكوى المريض في حالة (وذمة القرنية) الناجمة عن ارتفاع توتر باطن العين : ـ (ويبصر المريض كأنه في دخان أو ضباب) ٠

وكلا المثلين ينطق وضوحا ويمتاز بالايجاز والبلاغة ، وكلاهما غني عن التعليق ٠ اذا قرأه طبيب العيون المعاصر ٠

٤ ـ جراحة العين :

نجد في مؤلفات الزهراوي (وعمار بن علي) وصفا دقيقا لبعض العمليات الجراحية، ويعود هذا الوصف الى ألف عام خلت(٩٩) ٠

وقد طور عمار عملية امتصاص الساد، الطري(١٠٠) اذ استعمل من أجل ذلك ابرة معدنية مجوفة من ابتكاره ٠

كما تمكّن أيضاً من اجراء عملية قطع القزحية في حالة تفتق مع المحافظة على الرؤية(١٠١) .

وقد تطورت هذه العمليات الجراحية .كما تطور وصفها في الكتب التدريسية وأصبح اكثر مصادفة في الكتب المتأخرة . كما في كتاب خليفة (الكافي ..) أو في كتاب صلاح الدين (نور العيون ..)

واذا أجرينا مقارنة بين رسوم الأدوات الجراحية التي تعود الى عهد الزهراوي (ق ١٠) ورسوم خليفة (ق ١٢) فاننا نلحظ تطوراً يتبدى بتنوع هذه الأدوات وتخصصها ودقتها .

وقد عرف العرب بدايات التخدير . فاستعملوا الأدوية الموضعية لتخفيف الآلام العينية . كما استعملوا (المرقد) كوسيلة للتنويم ، وربما استعملوا هذه الأدوية العامة في بعض العمليات الجراحية التي تستغرق وقتاً طويلا . وقد لجأوا الى اللفاح واليبروح والخشخاش والأفيون من أجل هذه الغاية(١٠٢) .

ونجد عند العرب بدايات للاختصاص الدقيق (طب العيون عند الأطفال) . اذ أدركوا أن كثيراً من الأمراض تتظاهر عند الأطفال بشكل مختلف عنه عند الكبار .. فالحول عند الأطفال يختلف عن الحول عند البالغين من حيث أسبابه وانذاره .

ونجد عدداً من المقاطع التي تدور حول معالجة أمراض العين عند الأطفال عند عدد من المؤلفين : كالرازي(١٠٣) ، وعريب القرطبي(١٠٤) وأحمد الطبري(١٠٥)، وابن مندوين الأصفهاني(١٠٦) .. من القرن العاشر .

وتصبح هذه الاشارات أغزر بكثير عند المؤلفين المتأخرين وخاصة في القرن الثاني عشر ، من أمثال السمرقندي ، والحريري ، والقيسي ، وخليفة وابن النفيس ، وصلاح الدين .

وقد وصفوا الغطش كما وصفوا معالجة ناجعة له ، أثبتت تجربتهم فاعليتها ـ عبر ممارستهم الطويلة ـ هذه المعالجة هي تغطية العين السليمة . واستعمال العين الحولاء .

☐ خامسا ـ الأخلاق الطبية :

لقد بنى العرب أركان دولتهم في العهد الاسلامي بنفس الحماس وعلى نفس الدرجة من المتانة الأخلاقية اللذين ظهرا في الفتوحات . لذلك كان الطبيب العربي بوحي من مسؤوليته تجاه ربه ، وتجاه المجتمع والمريض حريصاً على أن يتسلح بأعلى درجات الأخلاق في ممارسته المهنية . فقد أظهر الطبيب من المناقب ما يتناسب مع الرسالة التي نذر نفسه من أجلها متحلياً بالزهد ونكران الذات .. ومتصفاً بالتواضع والقناعة . كل ذلك ينبع من ضميره الانساني ، وايمانه بتعاليم الدين(١٠٧) ، واقتناعه بالتقاليد الأبقراطية(١٠٨) .

وقد خصص معظم المؤلفين في كتبهم فقرات ينصحون بها القارىء ويلخصون له الأخلاق الطبية التي يجب أن يتسم بها ، ويعددون الشروط التي ينبغي أن تتوفر فيمن رغب في ممارسة هذه المهنة النبيلة ·

فعلي بن ربه الطبري ، والمجوسي والغافقي يضعون نصائحهم هذه في مطلع الكتاب ·· أما الشاذلي فانه ينهي بها كتابه على شكل(وصية) جاعلا منها مسك الختام ·

ولكن بعض الأطباء أحب أن يكتب كتاباً خاصاً بهذا الموضوع : فقطب الدين الشيرازي (ق ١٤ م) ألف كتاباً عنوانه : (كتاب بيان الحاجة الى الطب، وأدب الأطباء، ووصاياهم). بينما كان اسحق بن علي الرهاوي قد ألف في القرن التاسع (كتاب أدب الطبيب) ·

وكما أن الطبيب لا يجوز أن يعطي دواء قاتلا أو ضاراً · فطبيب العيون أيضاً يلتزم في نطاق اختصاصه بهذا المبدأ ·· ويضيف صلاح الدين بن يوسف الحموي في مقدمة كتابه قائلا ·· (واحذر أن تنبه على دواء قتال او كحل يحجب البصر أو يضعفه ..)(١٠٩) مؤكداً أن الطبيب يجب أن يمتنع حتى عن مجرد الاشارة الى وجود مثل هذه الأدوية الضارة ·

ويعدد المؤلفون عدداً من الصفات التي ينبغي على الكحال ان يتصف بها : فالكرم ، والرحمة ، والطهارة ، والعفة ، والنقاوة ، والرأفة ، والكتمان ، وحب الخير ، والانكباب على الاشتغال في العلوم ، وترك الشهوات البدنية ، ومعاشرة العلماء ، وحب الدين · هي الصفات التي يلح عليها صلاح الدين ·

والغافقي يصر في مطلع كتابه (المرشد··) على ان الطبيب لا يسعى الى الثراء بمعالجة المرضى ولكنه يبتغي مرضاة الله · والطبيب مهتم بشفاء الناس ، خاصة الفقراء والمحتاجين · وعليه اذا كان مقتدراً أن يعطي الدواء للفقراء من ماله الخاص ، وان لم يكن مقتدراً فليصف لهم الغذاء والدواء الممكنين ·· اللذين يمكن الحصول عليهما دون مشقة وبسعر زهيد · فالطب رسالة قبل أن يكون صنعة ·

ويؤكد صلاح الدين على أقوال الغافقي هذه : (وان أمكنك أن تؤثر الضعفاء من مالك فافعل ، ولا يكون غرضك جمع المال ، الا تحصيل الثواب ···)(١١٠) ·

وقد كره العرب أن يتكسب الطبيب بعلمه وصنعته ، حتى ان عبد الودود بن عبد الملك الطبيب الف كتاباً سماه (رسالة في ذم التكسب بصناعة الطب ·)(١١١)

فالطبيب ليس الا وسيطا بين الله والمريض · (واعلم ان هذه الصناعة منحة من الله تعالى يعطيها لمستحقيها ، لأنه يصير واسطة بين الله تعالى وبين المريض في طلب العافية حتى تجري على يديه) (١١٢) ·

ولذلك كان على الطبيب ألا يُحجم عن مساعدة المريض ، وعليه في قيامه بالواجب الطبي ـ الذي أناطه الله به ـ أن يكون شجاعاً ، لا يتقاعس عن اجراء أصعب العمليات التي ينبغي أن يكون قد تعلمها ، حتى ولو كانت على العين الوحيدة ·· للمريض ·· فأصبح كل أمل المريض متعلقاً بنجاح هذا العمل الجراحي · ان المريض بحاجة دائمة الى الطبيب ، ولا يحق للطبيب أن يتردد في تحمل المسؤولية مهما صعبت ·

فاذا لم يكتب للعمل الجراحي النجاح ولم يحصل الشفاء ·· فهذه هي ارادة الله ، لقد قام الطبيب بواجبه ولم يتهرب من المسؤولية الصعبة · واذا نجح العمل الجراحي واستعاد المريض بصره ·· فالشافي هو الله(١١٣) ·

أما موقف المؤلفين العرب من أساتذتهم ·· فانه يعتمد على هذه السوية الأخلاقية الرفيعة · اجلال كبير ، وتقدير يفوق الوصف · يتفهمون آراءهم ويناقشونها ويحللونها لكنهم لا يحجمون عن توجيه النقد لها · ويترفعون عن كل تجريح لقدماء المؤلفين بل يتعاملون مع آرائهم بكل احترام · ولا يختمون فصلا يكتبونه الا بعبارة (والله أعلم) مظهرين كل تواضع أمام صاحب العلم المطلق ، ومدركين تماماً ان ما نعرفه اليوم قد يصبح جزءاً ضئيلا من معرفة الغد ·

لذلك نراهم اذا عثروا على خطأ وقع فيه مؤلف قديم ·· فانهم يبحثون عن عذر له فالرازي في رده على جالينوس يعنون كتابه بشكل يتجلى فيه الحذر والاحترام ·· (الشكوك على كلام فاضل الأطباء في الكتب التي نسبت اليه) فالرازي يكاد يقول ان هذه الآراء نسبت الى فاضل الأطباء جالينوس ·· ممتذراً له أن يكون قد وقع في خطأ ··

فاذا ثبت أن الاستاذ قد وقع فعلا في خطأ ·· فالتعبير الشائع في التعليق على هذا هو : (وهذا سهو من الفاضل فلان) ·

وحتى في تأليفهم للكتب يعتبرون أن كتب الأقدمين مكتملة ·· وانهم انما أرادوا تأليف هذا الكتاب :

١ ـ جمعاً لما تفرق من الآراء في مختلف مؤلفات الأقدمين · أو تسهيلا لتناولها ·· وتوفيراً لوقت الدارسين ·· ليكون (تذكرة حاضرة) (فالعمر قصير، والصناعة طويلة)(١١٤). وسوف يبقى الكتاب للمؤلف (عدة للشيخوخة) ولأبنائه (ذخيرة باقية نافعة) ·

٢ ـ أو انهم ألفوا الكتاب بناء على طلب أمير أو صديق ·· أو سائل ·· لم تتوافر له أسباب قراءة مؤلفات الأقدمين ·

٣ ـ وحتى اذا بلغ المؤلف قمة العلم وأدرك أنه لا بد أن يضيف الى مؤلفات الأقدمين معرفته التي تراكمت عبر تجربته الطويلة وممارسته التي شهد بها الناس ·· فهو يعتذر لذلك ·· (غير أنه ربما وقع منهم رحمهم الله تعالى اهمال بعض ما يفتقر اليه

هذا العلم الجزئي من الجزئيات ٠٠)(١١٥) بأن اهمالا في بعض الجزئيات قد وقع ٠٠ لذلك كان لا بد من تأليف هذا الكتاب واضافة بعض التجربة الشخصية اليه ٠ فالمؤلف يضع في الكتاب : (٠٠٠ من كل دواء رفيع ٠٠ وسهل موجود يصلح للفقراء والمساكين ٠٠٠ وكل ماجربته وامتحنته في طول عمري ٠٠)(١١٦)٠

(وأشياء استحسنتها أنا وجربتها على القانون الطبي مرارا في أمراض العين فوجدت سرعة نجحها ٠٠٠)(١١٧) ٠

ويعلم المؤلف أن الكمال لله وحده لذلك فانه يستميح القارىء عذرا ان وقع في سهو أو زلل ٠٠ ويرجو القارىء : اذا وجد زلة أن يصلحها ٠٠ واذا وجد سهوا أن يكتبه في هامش الكتاب ، اضافة ٠

وما كان ذلك الا (تكرما منه لطيب أصله) ٠٠٠ (وهو جواد في فعله) ٠

ان تجد عيبا فسدّ الخللا جلّ من لا عيبَ فيه وعلا(١١٨)

□ الحواشي :

١ ـ سزكين : محاضرات ٠٠٠ ص ٢٢ ٠

٢ ـ واقدم هؤلاء Kurt Sprengel ،

في كتابه حول تاريخ الطب (١٧٩٤) ٠
ومن اهم هؤلاء المؤرخين غير المتخصصين في تاريخ الطب : E. Wiedemann (في نهاية القرن الماضي وبداية هذا القرن) المتخصص في تاريخ العلوم الطبيعية ٠ وكذلك C. Prantl (في مطلع هذا القرن) المتخصص في تاريخ المنطق ٠

٣ ـ ان كتاب (تاريخ التراث العربي) الذي كتبه الاستاذ سزكين (المجلد الثالث) يغنينا عن قراءة معظم المقالات التي نشرت قبل صدوره ٠٠ (١٩٧٠) فيما يتعلق بتاريخ الطب العربي حتى سنة ٤٣٠ هجرية ٠ أي حتى نهاية القرن العاشر الميلادي ٠ فهو يلخص ويعرض أهم المكتشفات في حقل تاريخ الطب العربي ٠ كما يغطي الناحية التراثية والناحية الوثائقية ٠ والفهارس والتراجم ٠

٤ ـ نشر سامي حمارنة كتابا جمع فيه أسماء الكتب والمراجع والمصادر التي يجب استخدامها لدراسة تاريخ الطب والصيدلة عند العرب ٠

وصدر هذا الكتاب في شتوتغارت عام ١٩٦٤ ٠
راجع الهوامش (أسماء الكتب) لمعرفة اسم الكتاب بالانجليزية ٠

٥ ـ راجع الهوامش (اسماء الكتب) لمعرفة أسماء الكتب والابحاث التي نشرها هيرشبرغ ومايرهوف ٠

٦ ـ ألف طبيب العيون العراقي الدكتور مصطفى شريف العاني كتابا بعنوان (طب العيون عند العرب) كان حتى سنة ١٩٧٩ ما يزال مخطوطا ٠
ونامل ان يرى هذا الكتاب النور قريبا ٠

٧ ـ نقصد بالمراجع : الكتب التي تتناول البحث في هذه الموضوعات المتعلقة بالطب العربي ٠

ونقصد بالمصادر : الكتب الطبية التي الفها العرب والتي هي موضع الدراسة في كتب المراجع ٠

٨ ـ فبعضهم مثلا يكرر ما قاله (لوكلير) عن الطب العربي قبل مائة عام ٠ او ما قاله (براون) قبل ستين عاما ٠ دون ان يتابع الأبحاث الحديثة ٠

وبعضهم ينقل عن (ابن أبي اصيبعة) ٠٠ تراجم بعض الأطباء العرب دون تمحيص ٠٠٠ مع العلم بأن الدراسات الحديثة قد تناولت بالتحقيق كل او معظم المعلومات التي اوردها ابن ابي أصيبعة في القرن الثالث عشر ٠
وبعضهم يكتب عن الطب العربي دون أن يقرأ بنفسه ما كتبه الرازي او المجوسي او ابن سينا ٠ على الرغم من توفر هذه الكتب في طبعات جديدة ٠

٩ ـ راجع جدول أسماء الكتب الطبية المطبوعة ٠

١٠- لا بد أن نذكر بالتقدير والاحترام الزملاء الذين يقومون حاليا بهذه المهمة ·

وعلى رأسهم استاذنا :

الدكتور عزت مريدن/دمشق · أطال الله بقاءه ·

وكذلك الأساتذة والدكاترة الذين ألفوا أو نشروا مقالات، من الأطباء والصيادلة وأطباء الأسنان حسب الأحرف الهجائية :

بول غليونجي	القاهرة
سامي حمارنة	جدة
زهير البابا	دمشق
احمد بن ميلاد	تونس
حازم البكري	بغداد
عبد الكريم شحادة	حلب
سعيد شيبان	الجزائر
سلمان قطاية	حلب
فرات فائق خطاب	العراق
غادة الكرمي	فلسطين
محمود الحاج قاسم محمد	الموصل
سليم عمار	تونس
فيصل دبدوب	الموصل
أحمد عروة	الجزائر
هنري أمين عوض	القاهرة
هيثم الخياط	دمشق
حنا بشور	طرطوس

وكذلك الزملاء المغفور لهم :

استاذنا شوكت الشطي	دمشق
مصطفى شريف العاني	بغداد
ميشيل الخوري	دمشق
التجاني الماحي	الخرطوم
صبحي أبو غنيمة	اربد
عارف أرسلان	بيروت
محيي الدين التطاوي صبحي	مصر ، القاهرة

١١- يقول مونتغمري واط :

(عند فتح العرب للعراق وجدوا الخدمة الطبية هناك في وضع ممتاز · يشرف عليها المسيحيون -النساطرة- من مدرسة جنديسابور ·)

أثر الحضارة العربية الإسلامية ···

١٢- ومنهم سارتون ·

١٣- ظهرت في القرن الثامن ترجمات طبية · كما بنى الخلفاء · بعض المستشفيات ·

راجع :

أحمد عيسى : تاريخ البيمارستانات ···

م· واط : أثر الحضارة ···

شوكت الشطي : تاريخ الطب ···

١٤- يقول ف· روزنتال :

لا بد من فهم موقف الدين الاسلامي ذاته من العلم ··· وموقف الاسلام هذا هو الدافع الأكبر في السعي وراء العلوم ··· وذلك في كتابه : -

١٥- راجع سزكين : محاضرات في تاريخ العلوم ·

١٦- لقد أحرق هولاكو بعد فتح بغداد مكتبتها الشهيرة · كما ألقى بقسم كبير من الكتب في نهر دجلة ، كما ضاع قسم كبير من كتب مكتبات الأندلس ، في ظروف أخرى ·

وحينما حصلت هذه الكوارث الحضارية مع بدايات انهيار الدول الاسلامية ، كان الخاسر الأكبر هو « الحضارة الانسانية » · ذلك ان العرب كانوا قد وصلوا الى نهاية عصر ازدهارهم ·· وبداية عصر انحطاطهم · فلم تعد - مع ذلك - لا المكتبات ولا غيرها قادرة على وقف هذا التدهور · لقد دخلت الأمة في « عصر الانحطاط » ولا بد أن يمر ليل طويل قبل أن يبدأ « عصر الانبعاث » ·

١٧- القمري : أبو منصور الحسن بن نوح(القرن ١٠م،٤هـ) ·
الصوري : رشيد الدين المنصور (ابن الصوري) (القرن ١٢ - ١٣ ، ٦ - ٧ هـ) ·

البيروني : ابو الريحان محمد بن أحمد (ق ١٠ - ١١) (٤ - ٥ هـ) ·

ابن الجزار : أبوجعفرأحمد بنابراهيم (ق ١٠) (٤ هـ) ·
عمار بن علي : عمار بن علي الموصلي (ابو القاسم) (ق ١٠ - ١١) (٤ - ٥ هـ) ·

ابن هبل : مهذب الدين علي بن أحمد بن علي (ق ١٢ - ١٣) (٦ - ٧ هـ) ·

الغافقي : محمد بن قسوم بن اسلم (ق ١٢) (٦ هـ) ·
ابن رسول : الملك المظفر يوسف بن عمر بن علي الغساني الرسولي (ق - ١٣) (٧ هـ) ·

١٨ـ في احد المؤتمرات ابدى احد افراد حاشية الشاهبانو في ايران استغرابه كيف أن براون اطلق على كتابه اسم (الطب العربي) بينما تحدث في هذا الكتاب عن اطباء فرس مثل الرازي وابن سينا والمجوسي •

١٩ـ راجع : عيسى اسكندر المعلوف الاسر •••

٢٠ـ الرازي : ابو بكر محمد بن زكريا • (ق ١٠/٩ م ، ٤/٣ هـ) •

ابن سينا : ابو علي الحسين بن عبدالله (ق ١١/١٠ م ، ٥/٤ هـ) •

٢١ـ الكناش : كتاب مختصر في الطب يحتاج اليه الطبيب الممارس • ويخلو هذا الكتاب عادة من الفصول المتعلقة ـ بالكليات ـ او ان هذه الفصول ترد فيه مختصرة جداً•• واصل التعبير سرياني •

٢٢ـ السمرقندي : ابو حامد نجيب الدين • (ق ١٣/١٢ م ، ٧/٦ هـ) •

٢٣ـ ابن زهر : ابو مروان عبد الملك بن ابي العلاء • (ق ١٢ ، ٦ هـ) •

٢٤ـ التيسير : التيسير في المداواة والتدبير • وقد حققه الاستاذ الدكتور ميشيل خوري • وتوفي قبل انتهاء الطباعة •

٢٥ـ الزهراوي : ابو القاسم خلف بن عباس (ق ١٠ ، ٤ هـ) •

٢٦ـ التصريف : التصريف لمن عجز عن التاليف •

٢٧ـ وهذا التعبير يعني (حقنا عن طريق الشرج) •

٢٨ـ البيروني : ابو الريحان ، (ق ١١/١٠ م) ، (٥/٤ هـ) • صاحب كتاب (الصيدنة في الطب) •

ـ ابن جزلة : ابو علي يحيى بن عيسى (ق ١١ م) (ق ٥ هـ) صاحب كتاب (منهاج البيان فيما يستعمله الانسان) •

ـ ابن البيطار : ضياء الدين ابو محمد عبد الله بن احمد المالقي (ق ١٣/١٢) (ق ٧/٦ هـ) صاحب كتاب (الجامع في الأدوية المفردة) •

ـ ابن رسول : الملك المظفر يوسف بن عمر (ق ١٣) (ق ٧ هـ) صاحب كتاب (المعتمد في الأدوية المفردة) •

٢٩ـ عمار بن علي الموصلي (ق ١١/١٠ م) (ق ٥/٤ هـ) صاحب (المنتخب في علاج العين) •

ـ علي بن عيسى الكحال البغدادي (ق ١١/١٠ م) (ق ٥/٤ هـ) صاحب (تذكرة الكحالين) •

ـ خليفة بن ابي المحاسن الحلبي (ق ١٣ م) (ق ٧ هـ) صاحب (الكافي في الكحل) •

ـ صلاح الدين بن يوسف الحموي (ق ١٣ م) (ق ٧ هـ) صاحب (نور العيون وجامع الفنون) •

٣٠ـ الرازي : (ق ١٠/٩ م) كتب (المشجرة في طب العين) •

٣١ـ حنين بن اسحق العبادي (ابو زيد) (ق ٩ م) (ق ٣ هـ) كتب : (العشر مقالات في العين) •

و (المسائل في العين) •

٣٢ـ ابو زكريا : يوحنا بن ماسويه (ق ٩/٨ م) (ق ٣/٢ هـ) كتب (دغل العين) •

و (معرفة محنة الكحالين) •

٣٣ـ ابن النفيس : علاء الدين علي بن ابي الحزم القرشي (ق ١٣ م) (ق ٧ هـ) كتب (المهذب في الكحل) •

٣٤ـ الاكفاني : شمس الدين محمد بن ابراهيم الانصاري السخاوي (ق ١٤/١٣) (٨/٧) كتب : (كشف الرين في احوال العين) •

٣٥ـ الصوري : رشيد الدين المنصور (ق ١٣/١٢ م) (٧/٦ هـ) كتب : (الكافي في طب العين) •

٣٦ـ هذه الكتب كثيرة ونذكر منها هنا كتابين •

ـ المهذب في الكحل ـ لابن النفيس •

ـ نهاية الافكار ونزهة الأبصار ـ او (النهاية في الكحل)• لعبد الله بن قاسم الحريري الاشبيلي (ق١٣/١٢ م) (ق ٧/٦ هـ) •

٣٧ـ ومن أهم هذه الكتب •

ـ كتاب خليفة : الكافي •

ـ وكتاب صلاح الدين : نور العيون • وكلاهما من القرن (١٣ م ـ ٧ هـ) •

٣٨- واشهر هذه الكتب : كتاب خليفة حيث نجد في نسختيه المعروفتين :

أ - نسخة باريس ٢٩٩٩ (المكتبة الوطنية) .

ب - نسخة اسطنبول ٩٢٤ (Yeni) المحفوظة في مكتبة جامع السليمانية هذه الصور الدقيقة والملونة .

وقد نشر هيرشبرغ هذه الصور حينما ترجم كتاب خليفة الى الالمانية . الا ان الطباعة يومذاك لم تكن ملونة . وكذلك كتب عن هذه الأدوات : أحمد عيسى .

٣٩- اسم هذا الفصل المخصص لنظرية الابصار يختلف بين مؤلف ومؤلف .
فالحريري يسميه : (في كيفية الابصار) ، بينما يسميه ابن النفيس (في فعل العين) وهو الابصار .

الحريري : (عبدالله بن قاسم) (ق ١٣ م) (ق ٧ هـ) .

٤٠- لقد اتسع اهتمام الفلاسفة في ذلك العصر للرياضيات والطبيعيات بما فيها الفلك .

٤١- كتب ابن سينا عدة كتب في الفلسفة اهمها : (الشفاء) والنجاة و (الاشارات) . وتشتمل هذه الكتب على مقالات مطولة في المنطق والأخلاق والسياسة والتصوف وعلم النفس وما وراء الطبيعة .. اضافة الى العلوم كالعلم الرياضي والعلم الطبيعي .
اما كتاب الشفاء فانه ينقسم الى عدة اقسام منها : الالهيات ، العلم الرياضي ، المنطق ، الطبيعيات . وكل قسم من هذه الاقسام يشتمل على عدة موضوعات . فقسم (الطبيعيات) مثلا يشتمل على هذه الموضوعات :

- السماء والعالم .
- الكون والفساد .
- الافعال والانفعالات .
- المعادن والآثار العلوية .
- النفس .

وفي الحقيقة فان كل موضوع من هذه الموضوعات يشكل « كتابا » في حد ذاته .

ففي كتاب النفس .. وفي المقالة الثالثة منه نجد عدة فصول تعالج المسائل المتعلقة بالابصار : كالضوء ، واللون ومذاهب الابصار .

٤٢- الحسن بن الهيثم : عاش بين ٩٦٥ - ١٠٣٩ م .. وكتب كتاب (المناظر) .

٤٣- البصريات الفريزية Physiological Optic .

٤٤- حتى في (الجاهلية) ظهرت في بني أود طبيبة عيون اسمها زينب .

٤٥- في دراسة عن نسبة (الكلمات) سامية الأصل الموجودة في اللغة المصرية القديمة : تبين أن هذه النسبة ظلت تزداد باستمرار قرنا بعد قرن .. دالة على هجرات السكان من شبه جزيرة العرب الى وادي النيل عبر العصور وذوبانهم في المجتمع المتحضر .

٤٦- راجع (جواد علي) تاريخ العرب قبل الاسلام .

٤٧- راجع حمارنة - مخطوطات الظاهرية ... ص ٣٢ .

٤٨- راجع - مايرهوف -
حول انتقال مدرسة الاسكندرية الى انطاكية .

٤٩- راجع سزكين : محاضرات .. ص ١٦ .

٥٠- لقد جمع الرازي مادة هذا الكتاب (الحاوي) لتكون بمثابة مكتبة خاصة له او لكي يعتمد عليها بقصد تاليف كتبه ، ولكن الرازي توفي قبل ان يرى كتابه هذا النور . وربما قبل أن ينتهي من جمع مادته . لقد بقي هذا العمل الضخم على شكل أوراق تشبه (البطاقات) التي نستعملها اليوم في منهجنا الحديث اثناء الاعداد لتاليف كتاب علمي شامل . وقد قام طلاب الرازي بتصنيف هذه الأوراق المليئة بالاقتباسات وتبويبها واخراجها على شكل كتاب يقع في عدد كبير من الأجزاء .
وكان حظ (الكحل) ان جاء في الجزء الثاني من هذا الكتاب .

وقد قامت دائرة المعارف العثمانية في حيدر اباد الدكن (الهند) بنشر هذا الكتاب .

٥١- كتابا يوحنا بن ماسويه هما : دغل العين ، ومعرفة محنة الكحالين (ق ٩) .

راجع-مايرهوف وبروفر، طب العيون عند يوحنا وماسويه بالالمانية/مجلة الاسلام - العدد - ٦ - سنة ١٩١٥ ص ٢١٧ - ٢٥٦ .

٥٢- عاش جابر بن حيان في النصف الثاني للقرن الثامن الميلادي .

٥٣- راجع حمارنة - مخطوطات الظاهرية .. صفحة ٣٨-٥٧ .

٥٤- ومنهم : ابنه : اسحق بن حنين . وابن أخته : حبيش بن الحسن الأعسم . وعيسى بن علي .

٥٥ـ راجع : بيرخشتريسر : حنين بن اسحق ومدرسته، بالالمانية .

٥٦ـ نشره سباط ومايرهوف . مع ترجمة فرنسية .

٥٧ـ نشره مايرهوف مع ترجمة انجليزية .

٥٨ـ ومن هؤلاء : عمار بن علي ، علي بن عيسى من القرن ١٠ والغافقي من القرن ١٢ وخليفة وصلاح الدين من القرن ١٣ والاكفاني والشاذلي من القرن ١٤ والشاذلي ، صدقة بن ابراهيم المصري .

٥٩ـ شرام ، مايرهوف ، ماكس سيمون (١٩٠٦) .

٦٠ـ راجع مقالة شرام : (حول تطور علم البصريات الفريزية في التراث العربي) بالالمانية . سنة ١٩٥٩ .

٦١ـ في مقدمته لترجمة هذا الكتاب سنة ١٩٢٨ .

٦٢ـ يسمي سزكين هذين العصرين : مرحلتين : مرحلة الاخذ والتمثل . ومرحلة العطاء والابداع . (انظر : سزكين : محاضرات ... ص ١٤ ـ ١٦) .

بينما يسميها سامي حمارنة : عصر تاسيس الطب العربي (عصر حنين) وعصر تركيز علوم المهن الصحية باللغة العربية (عصر الرازي) (انظر حمارنة : مخطوطات... ص ٥٨ ، ٨٦) .

٦٣ـ هذه الظاهرة تنطبق ليس في حقل الطب فقط بل وفي حقل العلوم عموماً .

فبعضهم يعتبر ظهور الخوارزمي واعماله الهامة سنة (٨٢٥ م) بداية لعصر العطاء . بينما يعتبر الآخرون ظهور الفرغاني (٨٥٣ م) هي البداية . ومع ذلك يرى آخرون ان هذه الاعمال ان هي الا اعمال طليعية، ويؤخرون بداية عصر الازدهار الى القرن العاشر .

٦٤ـ راجع : هيرشبرغ : تاريخ طب العيون العربي ١٩٠٨ بالالمانية ص ٥٤ عملية امتصاص الساد عند العرب بالالمانية سنة ١٩٠٤ .

وكذلك مايرهوف .

٦٥ـ صدر الكتابان عام ٤٠٠ هـ تقريباً . وقد احتفلت (الجمعية السورية لاطباء العين) بهذه الذكرى الالفية لصدور هذين الكتابين الهامين . وذلك في نطاق احتفالات العالم الاسلامي بقدوم القرن الهجري الجديد . (الندوة العلمية السابعة ـ حمص ٢٦ ، ٢٧ تشرين ٢ عام ١٩٨١ .)

٦٦ـ هيرشبرغ : نفس المرجع ص ٤٥ .

٦٧ـ راجع هيرشبرغ : تاريخ طب العيون العربي ..(بالالمانية) عام ١٩٠٨ ص ٤٧ .

٦٨ـ هيرشبرغ ـ نفس المصدر ص ٤٩ .

٦٩ـ هيرشبرغ ـ نفس المصدر ص ٤٧ .

٧٠ـ راجع صلاح م. الفيمي ـ الاستبصار في علاج امراض الابصار مجلة الكحال المجلد الثاني ص ١٥٥ عام ١٩٨٢ .

٧١ـ ابن وافد (أبو المطرّف عبد الرحمن بن محمد بن وافد اللخمي) (ق ١١ م) (ق ٥ هـ) .

٧٢ـ الغافقي : محمد بن قسوم بن اسلم (ق ١٢ م) (٦ هـ) .

٧٣ـ القيسي : فتح الدين عثمان بن هبة الله القيسي المشهور بابن أبي الحوافر .

عاش في النصف الاول من القرن الثالث عشر ولا نعرف سنة مولده . ولا سنة وفاته على وجه الدقة .

عمل في تاليف كتابه بين عامي ١٢٤٠ ، ١٢٤٩ م اي بين عامي ٦٣٧ ، ٦٤٧ هـ .

٧٤ـ مهذب الدين علي بن احمد بن علي بن هبل البغدادي عاش بين ١١٢١ ، ١٢١٣ م في بغداد والموصل ـ ٥١٥ ، ٦١٠ هـ . والف : (المختارات في الطب) .

٧٥ـ أبو مروان عبد الملك بن أبي العلاء بن زهر . عاش في الاندلس (اشبيلية) . ولد حوالي (٤٨٤ ـ ٤٨٧ هـ) وتوفي عام ١١٦٢ م ـ ٥٥٧ هـ . والف : الاقتصاد في اصلاح الانفس والاجساد . والتيسير في المداواة والتدبير والاغذية .

٧٦ـ أبو حامد نجيب الدين محمد بن علي بن عمر السمرقندي ، توفي عام ١٢٢٢م ـ ٦١٩هـ . والف كتاب الاسباب والعلامات .

٧٧ـ كمال الدين محمد بن محمد الاقسرائي الصديقي التبريزي توفي عام ١٣٧٨ م ـ ٧٧٩ هـ ، الف حل الموجز .

وهو شرح لكتاب ابن النفيس (موجز القانون) .

٧٨ـ برهان الدين نفيس بن عسوض الكرماني . المتوفى عام ١٤٤٩ م ـ ٨٥٣ هـ . الف : شرح الاسباب والعلامات في الطب (شارحا كتاب السمرقندي) ، شرح موجز القانون لابن النفيس .

٧٩ـ راجع R. Nabielek .

٨٠ـ في القاهرة عام ٩٨٨ أيام الفاطميين .

٨١ـ ومثل ذلك : المشجرة التي كتبها الرازي ملخصا كل علم الكحل في ٨ صفحات ٠

٨٢ـ في زمن الخليفة العباسي المقتدر كلف سنان بن ثابت ابن قرة لاول مرة عام ٩٣١ م باجراء امتحان الإطباء ٠ وبعدها انتشر هذا النظام في سائر المدن الاسلامية ٠ انظر : البيرزكي اسكندر : جالينوس والرازي : حول امتحان الاطباء بالانجليزية ٠

٨٣ـ انظر سامي حمارنة ، اصل ووظائف نظام الحسبة في الاسلام ٠٠٠ بالانجليزية عام ١٩٦٤ ٠

٨٤ـ الكازروني : سديد الدين بن ضياء الدين مسعود الكازروني ٠

٨٥ـ لقد شرح كتاب القانون عدد كبير من المؤلفين ، وقد اخترنا شرح ابن النفيس لانه ـ في راينا ـ اهم هذه الشروح ومن هؤلاء الشراح ، الايلاقي ، السامري ، القطب الشيرازي ، الأملي ، الجيلاني ، الاستر ابادي ، السلمي، لمعرفة شراح ابن سينا راجع بروكلمن ٠ ج ١ ص ٤٥٧ ، بروكلمن ـ الملحق ج ١ ص ٨٢٤ ـ ٨٢٧ ٠ او راجع س٠ حمارنة/القاهرية ص ٢٨١ ٠ على ان اشهر شراح ابن سينا هم : ابن النفيس ، ابن رشد ، ابن القف ، (حمارنة ، قنواتي ، اسكندر) ٠

شراح ابن سينا

الايلاقي : شرف الدين أبو عبد الله محمد بن يوسف الايلاقي ت ٤٦٠ هـ ـ الاسباب والعلامات ٠

السامري : موفق الدين يعقوب بن اسحق السامري ٦٨١ هـ ـ شرح الكليات ٠

الشيرازي : قطب الدين محمود بن مسعود الشيرازي ٧١٠ هـ ـ شرح كليات القانون ٠

الأملي : محمد بن محمود الأملي (شمس الحق) عز الدين محمد بن محمود ت ٧٥٣ هـ ٠

الجيلاني : علي ت ١٩٠٩ م ـ شرح مقدمة القانون ٠

الاسترآبادي : حميد بن محمد (ق ١٤ ، ١٥ م) ٠

السلمي : ابراهيم بن محمد السلمي القطب المصري ٦١٨ هـ ٠

علي بن عبد الرحمن زين العرب المصري ، جمعها محمد بن محمد الطبيب المصري (عاش ق ١٥ ، ١٦ م) ٠ من حمارنة/القاهرية ص ٢٨١ ٠

الأملي اعتمد على شرحي الايلاقي والشيرازي ٠

٨٦ـ سزكين صفحة ٢٩٠ (الفقرة ٤٧) ، سزكين صفحة ٧٧ هذا الكتاب مفقود (كتاب في كيفية الأبصار) ذكره سباط/فهرس ٠٠ ص ١٠٠ رقم ٨٦٢ ٠ (حلب ـ مكتبة حكيم) ٠ ويقول سزكين : ان أجزاء من هذا الكتاب موجودة في كتاب الرازي (رسالة الشكوك على جالينوس) سزكين ص٢٩٠ ٠ هذا الكتاب (الشكوك) تحمل بعض مخطوطاته اسم : (كتاب الشكوك على كلام فاضل الأطباء في الكتب التي نسبت اليه ٠)

Brg. Veh. 1488/26 (231b-248b) عـام 1068 H.

1006 (160b-185b) 3821 طهران ـ مجلس

1066 55 ff 4654/23 طهران -Malki

٨٧ـ التعليقات Kommentare ذكر ابن أبي أصيبعة المتوفى عام (٩٠٠ هـ ـ ١٤٩٥ م) أن الرازي وضع رايه في كتابه (كتاب في كيفية الابصار) ٠

٨٨ـ القاهرة ـ تيمور ـ طب رقم ١٠٠ ، ١٥٦ الى ١٩٢٠ ٠ ويعود تاريخ نسخها الى عام ٥٩٢ هـ ٠

٨٩ـ ونرى هذه الاشكال مثلا في مخطوطتي اسطنبول

H. B. A. - 502

H. Besiraga - 503

أو مخطوطة برلين ٠ Mf. 91

لكتاب التصريف ٠

٩٠ـ يمكن رؤية هذه الاشكال في مخطوطة اسطنبول في السليمانية ٠ رقم ١٠٣٨/حميدية

٩١ـ وهذه المصورات يمكن رؤيتها في مخطوطة اسطنبول/ السليمانية ٠ Yeni Gami 924 ، او مخطوطة اسطنبول باريس ٢٩٩٩ ٠

٩٢ـ صلاح الدين : مقطع العين ٠ الذي شرحه Hirschbey انظر ـ تاريخ طب العيون عند العرب عام ١٩٠٨ صفحة ١٥٤ ٠

خليفة : مخطط العينين والتقاطع البصري والدماغ ٠ انظر ـ هيرشبرغ تاريخ ٠٠٠ ص ١٥١ ٠

انظر مخطوط اسطنبول الورقة(١٢)٠

٩٣ـ تظهر هذه الاشكال في نسخة اسطنبول : حميدية ١٠٣٨ على الصفحات ٧ ب ، ٨ آ ، ٨ ب ، ٩ آ ، ٩ ب ، ١٠ ب ٠ وقد شرحها هيرشبرغ ٠

٩٤ـ مثلا : مؤلفات حبيش بن الحسن الأعسم وخلف الطولوني، وامين بن امين ، ومحمد بن سعيد التميمي المقدسي ٠

حبيش :تعريف أمراض العين ٠

الطولوني : كتاب النهاية والكفاية في تركيب العينين وخلقتهما وعلاجهما وأدويتهما ٠

امين : كتاب في أمراض العين ومداواتها ٠

التميمي : ماهية الرمد وانواعه واسبابه وعلاجه ٠

احمد الطبري : كتاب العين في المعالجة ٠

اللخمي : كتاب تدقيق النظر في علل حاسة البصر ٠ راجع هيرشبرغ تاريخ ٠٠٠ ص ٣٠ ، ٣١ (قائمة بأسماء مراجع خليفة) ٠

٩٥ـ يبدأ ابن زهر كلامه عن الحول قائلا : الحول حولان ٠

٩٦ـ أشار الرازي الى ذلك في كتابه (الطب المنصوري) ، (في الباب الثامن من المقالة الاولى) ٠

فالمقالة الاولى تعالج التشريح والباب الثامن منها يعالج تشريح العين ٠

وقد ترجم (التشريح) P. de Koning الى الفرنسية ٠ ولكن الرازي عالج هذا الموضوع في رسالة خاصة : (لماذا تضيق النواظر في النور وتتسع في الظلمة ؟) والنواظر هنا تعني الحدقات ٠ وقد ترجمها لوكلير سهوا (العيون) ٠

٩٧ـ كتب الرازي كتابا (في معرفة تطريف الأجفان) لم يصل الينا ، انظر المناوي ـ وقاية العين ـ مخطوط القاهرية ـ الورقة ٥٧ قفا ـ (كنزة الطرف) الفصل ٠

٩٨ـ مثلا : عند ابن النفيس ، الشاذلي ٠

٩٩ـ هيرشبرغ ٠ (وصف العمليات العينية عند الزهراوي لا يجارى وصف علي بن عيسى وعمار لها) ، (ليس هناك ما يشير الى ان الزهراوي جمع بنفسه خبرة شخصية في جراحة العين) ٠ ذلك انه مارس الجراحة عموما ٠ ولم يكن متخصصا بجراحة العين مثلهما ٠

١٠٠ـ هيرشبرغ (امتصاص السادّ ٠٠٠) الصحيفة المركزية لطب العيون العملي ٠ عام ١٩٠٤ المجلد ٢٨ ٠

١٠١ـ هيرشبرغ (تاريخ ٠٠٠) صفحة ٥٤ ٠

١٠٢ـ هيرشبرغ (تاريخ ٠٠٠) ص ١٩٣

Mandragona Opium Mohnsirop.

١٠٣ـ كتب الرازي كتابا خاصا بامراض الأطفال ٠ فقد أصله العربي ٠ وبقيت الترجمتان العبرية واللاتينية ٠ الترجمات العبرية (شتاينشنايدر) ٠

١٠٤ـ عريب بن سعيد القرطبي : عاش في منتصف القرن العاشر (ق ٦ هـ) ٠

كتب : كتاب خلق الجنين وتدبير الحبالى والمولودين ٠

١٠٥ـ ابو الحسن احمد بن محمد الطبري : توفي حوالي ٩٨٥ م (٣٧٥ هـ) كتب : المعالجات البقراطية ٠

١٠٦ـ ابو علي احمد بن عبد الرحمن بن مندوين الاصفهاني ٠ توفي ١٠١٩ م ـ (٤١٠ هـ) ٠
كتب : رسالة في اوجاع الأطفال ٠

١٠٧ـ في رواية ابن أبي اصيبعة أن المتوكل احب ان يمتحن اخلاص حنين ، فقال له : (اريد ان تصف لي دواء يقتل عدوا نريد قتله سرا) ، فرفض حنين بأدب شديد، فقام المتوكل بترغيبه اولا ثم هدده ثم حبسه سنة كاملة ٠ وبعدها أحضره وحاول اغراءه بالمال ، فأبى ، فهدده بالقتل ٠٠ فقال حنين : (لي رب يأخذ بحقي غدا في الموقف الأعظم ٠٠) عندها تبسم المتوكل ، واعترف لحنين بانه انما أراد امتحانه لكي يثق به ويطمئن اليه ٠ ثم سأله عن أسباب موقفه هذا ٠ فقال حنين : (شيئان يا امير المؤمنين ٠٠ الدين والصناعة ٠٠ الدين يأمرنا بفعل الخير والجميل مع اعدائنا ، فكيف أصحابنا ؟ والصناعة تمنعنا من الاضرار بأبناء الجنس لأنها موضوعة لنفعهم ، ومقصورة على مصالحهم ٠)

ـ باختصار عن : عيون الأنباء ٠٠ وقد توقف عدد من المؤلفين الاجانب امام هذه الحادثة ٠٠ معجبا بها ٠٠ ومكبرا هذه الأخلاق ٠٠

راجع تعليقات :
هيرشبرغ (تاريخ ٠٠) ص ٢٤٠ ٠
مايرهوف (العشر ٠٠٠) ص ١٨ ٠
براون (الطب ٠٠) ص ٢٥ ٠

١٠٨ـ ترجمه حنين في القرن التاسع (قسم ابقراط) الى العربية ٠ والف اسحق بن علي الرهاوي كتابه (ادب الطبيب) في نفس القرن ٠

١٠٩ـ صلاح الدين : (نور العيون ٠٠٠) مخطوط اسطنبول حميدية ـ ١٠٣٨ ـ مطلع الكتاب ٠

١١٠ـ صلاح الدين : (نور العيون ٠٠) مخطوط اسطنبول ٠ وكذلك مخطوط غوتا ـ ١٩٩٤ ـ مطلع الكتاب ٠

١١١ـ اولمان (الطب الاسلامي) صفحة ٢٢٥ بالالمانية ٠

١١٢ـ صلاح الدين : (نور العيون) ٠ كلا المخطوطين ٠

١١٣ـ هيرشبرغ ٠ (تاريخ ٠٠) ص ٥٥ ـ ٥٦ ٠
لانداو (الاسلام والعرب) بالانجليزية ١٩٥٨ ٠

١١٤ـ الزهراوي (التصريف ٠٠) مطلع الكتب ٠

١١٥ـ خليفة (الكافي ٠٠٠) مطلع الكتاب ٠

١١٦ـ الزهراوي (التصريف ٠٠) مطلع الكتاب ٠

١١٧ـ صلاح الدين ٠ (نور العيون ٠٠) مقدمة الكتاب ٠

١١٨ـ ينقلها صلاح الدين عن (الحريري) ٠

بعد مقتل عبدالله بن الزبير

أسماء

تتحدث إلى الليل وقد سالت جراحها

نذير الحسامي

وحديث (ذات النطاقين) هو حديث المرأة العربية البارّة التي رضعت العصمة والعنفوان واليقين في بيت ابي بكر الصدّيق ، أبيها المؤمن العظيم ، ثم ارضعت هذه الخلال الانسانية أبناءها البررة الأبطال ٠

انه الحديث الذي تتجلى في تضاعيفه شيم الكبرياء في الحق والايمان والكرامة الانسانية ٠٠ هذه الشيم العربية تنطق بها بالأقوال وبالأفعال (أسماء) العظيمة رمز الأمومة العربية البطلة النادرة في الاسلام ،وهي تربي في أبنائها رجولة الرجال المخلصين لعقيدتهم الأمناء عليها والمتفانين الى حد الفداء في الجهاد والعطاء في سبيل دعوة الهدى والرشاد ٠ وكيف لا تصح هذه الشهادة وهي شهادة الأجيال والتاريخ فيمن باعوا أنفسهم رخيصة في مرضاةمثل أعلى اعتنقوه في الدعوة الى الله ورسوله وأبوا أن يشتروا خفض العيش وأمن الأيام في نكوص جبان عن الطريق الذي ارتضوه وارتضته لهم الأم ، طريق المقاتلين البسلاء ، كما لم يهونوا في استسلام ذليل لمن حاربوا البغي الذي رأوه في حربهم عليه ٠

ان تاريخ البطولات الانسانية ليخشع أمام ذكرى تلك الأم التي قدمت ولديها عبدالله ومصعب جنديين فدائيين فيما يريانه الحق ٠وان هذا التاريخ لينحني اجلالا أعظم مايكون الاجلال أمام كبرياء تلك الانسانة ، الأم ،وهي تدعى لأن تسأل من مثّل بابنها الشهيد وصلب جثمانه مبتور الرأس ، ان يأذن بدفنه بعد أن بقي أياماً في العراء نكالا له فلا يكون منها الا أن ترفض أن تستجدي القاتل وتكتفي ــ بكلمتها الخالدة أمام جثمان ابنها البطل

عبدالله ، وكانها ترسل خطابا يهدر بالعظمة والاباء الى الأمهات العربيات أو الى جلادي المقاتلين الشرفاء في كل زمان ومكان :

« اما آن لهذا الفارس أن يترجل ؟ »

وبوركت دمعة الأمومة تنحدر أبية جريحة في صمت على خد تلك الأم ، وفيها ذوب كبد ما لانت على الشدائد والأحداث وهي في المتأمن عمرها المضيء ٠

وبوركت اما عربية صديقة ٠٠

نذير

★ ★ ★

◉ **(أسماء) :**

أيها الليل يا حزينا توجدُ
فيك سيماء موجَع القلب مجهدُ
أي صوت كانه رجع صوتي
وخيال على خيالي يهدهد ؟
ما أراني وحدي أبثك شجوي
يا شهيد الأسى أغيري تشهد ؟
أعلى راحتيك مكلومة مثلي
اذا هدني ادّكاريَ تنهدّ ؟
من تراها معي تدندن ثكلى
أنت فيها وفي جواها مسهّد؟
لفها منك مثلما لفني جنحٌ
على كل شهقة يتنهد
أنت خدري وما عهدتك فضّاح
جراح بسترها كنت تعهد

★ ★ ★

ايه ياليل سمّ لي أخت ليلي
فهي مني ، طيفا عليك مشرد
سمهالي ٠٠ ياويح لي من تسمي؟
أنا أختي جرح بقلبك مفرد
أنا همي وغربتي أنا ثكلي
في شقائي أم المكارم تسعد !
آهِ ياليل أخت ليلي التي يشجيك
في جرحها العذاب الممرد
ليس الاْي في جناحك أخت
تتغنى اذا الحِمام تهدد
يرهب الموت عنفوان أمانيها
فيمضي بصيده غير أصيد
نزوات الرجال تحت خطاها
مزّقت والتوى بها الافك مقعد
صفرت حولها الرجولات تنهار
حطاما على الرغام مبدد !

وانحنى للمفاخور النماريد

وولّى بالخزي غير مسوّد

شمخت فيهم أنوثة (أسماء)

فذلّوا عقيدة ومهنّد

وتلوب الدنيا على قدميها

وهي لا ناظر اليها ولا يد

من علا الله في النفوس تعاليها

فيا جمرة على الحق توقد

* * *

أنا (أسماءُ) أيها الليل فاشهد

عبراتي على الاباء تردد

خلّنا في شجوننا وابق يا ليل

نجيي وارفق بمسراك يا غد

قف بنا نبك ساعة أو فدعني

حرة في نجيمتي أتوحد

أسدل السجف دون دمعي ورطّب

جانحاً للاسنة الزرق يرصد !

كنت أم الغضنفرين(١)، على المحنة

أحمى ، وفي الكريهة اشتد

تعرف الكبرياء(ذات النطاقين)(٢)

اذا أبرق الفجور وأرعد

لن ترى بي الأحداث غير لباة

مالواها سهم اليها يسدد

سل غواشي الصحراء هل تعب المسرى

عليها وجحفل الشرك ينهد ؟

كان مسراي في دروب لياليها

صلاة فيها الهوى يتعبّد

من قريش دوني المسالك تسودّ

لقصد عرفته غير أسود

ظما الهاجرات لم يثن لي مكة

قلباً مراشف الخلد يوعد

سل رمال الصحراء هل فجرتني

غير عين في سلسل الله تورد

سل دروع الطغاة هل كنطاقيّ

بدرب الهدى على البأس يعقد ؟

لا أبالي وفي النبيّ وفي الصدّيق

شوقي ، مكابراً يتوعد

طالما اشتقت أن يضمني الغار

وأني على الحصى فيه أولد

رضي الصاحبان عني فأرضانيَ

أني شوك القتاد أوسّد

كان زادي من الصفيين طيباً

علوياً بمثله لم أزود

وعلى الحب من أبي ورسول الله

ضوء في جانحي ليس يخمد

ماعراني ياليل ؟ أشرق بالجرح

على ذكر خنجر فيّ مغمد !

ويل نفسي بل ويل من ظلها يوماً

على الموجعات مهجة جلمد

هو ذا في علاه ينزف (عبدالله)
جرحاً علـى الزمان مخلـد
عبقُ المنفوان من دمه الطهر
يغنـّي فكيـف لا أتوجـد ؟
فاح يا ليـل في حماك فحيـّاه
دمٌ(٣) في ثرى الفراتين زغرد
الشهابان (مصعبٌ) و (أخوه)
فرقد في السماء ناداه فرقد

★ ★ ★

◉ **دمعـةالكبرياء :**

ابكِ يا قلب ورجـّع لم يفارقنا المساء
ينفر المجد لنا الدمـع وتعفو الكبرياء
سامحتنا الكأس بالنشوة والكأس امتلاء
هل يعيب الصخر أن ينفجر الصخر بماء؟
أو يهين الجرح أن يبتل جرح بالدماء ؟
أنا أم الحب لم يبخل فؤادي بعطـاء
خيلائي أنني في الدمـع أم الخيـلاء

●

نادِ مغدوراً اذا ناديتـه رد النـداء
قتلته طعنة نجلاء مـن باغـي نجاء !
من جبان خائن الصحبة يُكدي في الوفاء
طعنـة الفرّار لم يرعَ لكرّار اخـاء
ذاقها من خنجر الأدنين قبل البعداء !
الأخلاء من الجند .. وأكرم بالولاء !
غادروه يلتقي الجمع على أرض خـلاء
تركوا الأعداء يستفتون فيه الأصدقاء!!
غرزوا الطعنة في الظهر وضجوا بالدعاء
هربوا بالعهد والتفوا على قدس اللواء
مزقوا ستر المروءات وناموا كرمـاء !
لم يبالوا لعنة الساحة أو غيظ السماء
خذلوه وارتموا في عارهم كل ارتمـاء
سال الايمان : هل فروا عبيداً أم اماء؟
جرحوا السيف فصاح السيف: من لي بالنساء
الحواريُّون راحوا حين (عبدالله) جـاء
نقضوا ما عاهدوا الكبر عليـه والاباء
خلعوا اللبدة وانسلوا ورام الذئب شاء(٤)
أفمادوا بالخيانات فعـادت كربلاء ؟
ابك يا قلب الرجولات التي ماتت مساء!
آن أن يدميـك أو يرديك غدر الجبناء
ربما تنتحر الخيـل اذا مات الحداء

●

◉ **عصمة في البكاء :**

وابك يا ليل وواسـي	وأعنـّي
قبل أن يطفح كاسـي	فاض دنـّي
عجمت عودي المآسـي	بالتجني
كان في الشدة باسـي	عند ظني
ومع الروع مراسـي	لم يخني
خرّق الدهر لباسـي	وهو خدني ؟ !
هل لكاسي اليوم حاسي	غير وهني ؟

أو أرى في الحي آسي — غير حزني ؟
أنا في ثكلي أقاسي — وأغني !
ليس ، يادنيا ، شماسي — بمجنّ
أنا بالله احتراسي — فاطمئني
آه من غدرة ناس — يوم دجن
هدموا الركن بفاس — نصب عيني
ورموني بانتكاس — فيه حيني
أسلموا الذكر لناسي — متجني
طعنوا كنف الرواسي — شر طعن
وانتحوا عنه براس — وبسنّ !(٥)
فابك يا ليل غراسي — فهو ابني

●

⊙ **مرثية (أسماء) في عبدالله ومصعب :**

ارو ِ عني يا ليل ٠٠ بل خلني أروي
ألم تَشجِ في بكاء الحمائم ؟
هذه في بطاح مكة قامت
ملء سمعي مناشح للمكارم
بكت الطير من غدا يُلقم الطير
على كل جانح منه راحم
وبكى الركن والمصلّى الفتى القوّام
يطوي جنح الدجى وهو قائم
كل عان ٍ بكى الحسام الزبيريّ
بعد اليقين لم يخش لائم
راهب الليل بايعته المروءات
فوفّى نذورها وهو صائم
واحد في الوغى بألف كميّ(٦)
وأخو عزمة ٍ بجيش عزائم
صارم في يد الضياء اذا اهتز
ينادي ليلُ الردى : أي صارم
ماجدٌ ليس زيُّه فروة الذئب
ولا حليه جلود الأراقم(٧)
بين عينيه ، حيث كان ، كتاب الله ٠٠
لا يمتري به أو يساوم
أيها الليل أصغ لي ٠٠ أصغ للنمي
أفي كل دارة منه راجم ؟
هذه الأمهات يبكين (عبدالله)
راعي الحمى وحامي المحارم
صلبته يد الجريمة ٠٠ لو شُلّت
على مثلها يدا كل جارم
رهبوا نظرة الحسيب بعينيه
وخافوا حتى اسمه وهو نائم !
حين القوا فيه المطاعن خرساء
استداروا على الفتى بالشتائم !
وتمشت يدُ النذالة بالسكين
تحتز رأس أكرم حالم
قذف الرأس في بساط سكارى
فعلى كل حاكم فيه حاكم
جملوه والاثم يضحك منهم
لعبة الآثمين في عرس آثم !
كم خشوا أن يحدّق اللحظ فيهم
فتمادى بسكره كل ناقم
لو سألت الحجاج: ياصالب الجثمان
أنّى في الصدر تُشفى السخائم ؟

ما ارتوى اللؤم في اغتيالك (عبدالله)
حتى تغتال فيه المكارم ؟
عرفته الطيور من طيب ريّاه
فرفّت على علاه حوائم
حانيات تود لو حضنته
بالخوافي أسرابها والقوادم
ساءها بالدموع رزء مآقيها
فرنّت تزجي اليه الغمائم
جسدٌ كل طعنة في مداه
فمٌ حادٍ الى الضراب مزاحم
ولسان يدعو الى الحق زآراً
الا أين في الرجال الضياغم ؟
كذبوا في القتال الا قليلا
وكبوا في الفداء الا شراذم !
عجمته السيوف تكسر رؤياه
فلم يكسر الجفون لعاجم
هُزموا دونه على الخزي فاعجبْ
لقتيل في حومة الحق هازم !
لست أدري أقرّ في كبد الحجاج
ضغن .. فابن الزبير مسالم ؟ !
هو ذا فارغ اليدين من السيف
أيخشى ان جاءه أن يقاوم ؟
لهف نفسي على الجبين الذي ولّى
وثغر على المنية باسم
فارس يملأ الفضاء جلالا
أي صرح من البطولات قائم ؟

قم تملّ الجمال يا قارىء الآي ..
سليل الايمان يروي العظائم
أبواه عاشا على الموت في الحق
فخاض الردى بغير تمائم !
لو سألت الحجاج : ياطاعن الجثمان
دقّاً في صدره والمعاصم
أعلى الصلب جئت تستنزف الايمان؟
جلّ الايمان عن سوم سائم
لو سألت المسمار : أيكما بالصلب
أولى ؟ لمال نحوك ساهم
في ضلال السُرى تخبّطك الليل
لتمضي في الخبط أرعن غاشم(٨)
هل رأيت البيت الحرام رمى الطاعة
حتى رميته بالرواجم ؟
يا لجوجاً بالسيف ... أي لجاج
زدت كسباً به وسيفك هارم ؟
أيهذا السياف هل سور القرآن
مُدت الى الرقاب سلالم(٩) ؟
في ربا الله ينبت الشوك والورد
فهل في حماك للورد عاصم ؟
خلّ شوك البستان ما دمت تدمي
باسمه الورد ضاحكاً والبراعم !
يا لبؤس الأحقاد تطعم موتوراً
فيرتد جائعاً وهو طاعم !
شرف الغلب أن تعفّ عن المغلوب
ما دام سيفه غير راغم

يا جناح الطاغي أذلت أمانيــك
فعزّت بهـــا الأماني الطوالم ؟
ما الذي كنت ؟ كنت ناب الليالي
يا لحدّيك ، في الليالي الدواهم ؟
في رضاء الطغيــان ألـف نبي
أنت أغضبت ظالمـــا وابن ظـالم
كم أبيّ ضحيت في مذبح الغـدر
فكانت وغــاك سوق مآثـم
وتقي أزهقت في طاعـة الكفـــر
أيسبى دم التقى في الغنائم(١٠) ؟
تعست بيعـــة الأمير أترضيهـــا
فتعصي الهدى وتدمـي المراحم ؟
يُهدر الأبرياء في طلب الملـــك
لعبد المنـــى وترمـــي الجماجم

●

آهِ يا ليـل غصّ قلبي بالذكرى
حنانيك يا شهـــاب الملاحـم(١١)
أترى طاش سهم أبنـــاء مـــروان
فزاغت قلوبهـــم في المغـــارم ؟
واحنيني (لمصعَب) الموقف الصعب
اذا الســـاح زمجـرت بالضراغم
يكسف البـدر هيبـــة وجمـــالا
لم يكــن ما بنت يد الذكر هادم
سل بليث الشرى (سكينة)(١٢) هل
ضمّت على مثله قلوب الكرائم ؟

خذلته الدنيا فثار على الخذلان
كيلا يلقـــى الـردى وهو جاثـم
راودواقلبه على العيش(١٣)فانقض
شهاباً يبغـــي الفدا غـــير نادم
سرقواالشمس حينماقطفوا الرأس(١٤)
صغـــاراً وعربـدوا في المآتـــم
هكـــذا السادة الصغار استحلوا
كل عــــار ليسلمــوا بالعمائم !
كيف أنسى وكيف تنسى الليالي
بغي آبائهم برأس(ابن فاطم)(١٥)؟
الحسين الهادي أبـــوه أبـــوه
والتـي أنجبتـــه أم الفواطـــم
كيف أنسى رهطامن الجند في الساحة
باعـــوا سيوفهـــم بدراهم(١٦)
أجلبوا يولـون في نجدة الكـــرّ
وفرّوا بنارهـــم والولائـــم ! !

●

◎ وتشمخ بالجرح (اسماء)

ايه يا ليل الليالي ما الذي في الأفق فاح؟
أترى نستنشـــق الضوء بأنفاس الصباح ؟
أم عبير من دم في كـل ركـــن مستبـــاح ؟
سال وضاحا علـــى حد العوالي والرمـــاح
عِطر ضمّخ بالعطـــر وبالـري البطـاح
مزهّق بالبغـي ان هبت عليه الريح صاح

شهداء يعرف الحق نداهم والسماح

ما هم في الكر لا طاحوا ولا الزآر طاح

كبّروا في عيد (عبدالله) يبغون الفلاح

أتراهم عيّدوا أم جددوا عرس الكفاح ؟

أسرجوا الخيل يجوبون الوغى ساحاً فساح

يشملون الأرض فرساناً ويزجون الرياح

يغسلون البيت ممن دخل البيت سفاح

يا ابنة الصدّيق ما خطبك هذا الفجر لاح

هل صحا القلب من السكر أو الجرح استراح؟

ما اعترى العصماء يا أسماء؟ نوح أم صداح؟

أيها الليل ألا ودعتني قبل الرواح ؟

يا أخي لو عُدتني أطلقت للدمع السراح

أعلى قلبي جناح   ان وهى مني الجناح ؟

دع جناحاً منك يحملني ففي سمعي صياح

جرح (عبدالله) في عظمي زئير ونواح !

سنح الصبح أفي عينيه من دمعي التياح ؟

ان للصبح دموعاً   خانها الوغد الوقاح

آخيه يا ليل في المصلوب سمّاراً وراح

روّه واستوصه خيراً بهاتيك الجراح

مل على ابني لاثماً في الجرح ورداً وأقاح

●

◉ وتزار بالنداء :

واشد بالحق مبينا   أيها الليل المسافر

بأمير المؤمنينا   ضج بالتكبير هادر

هو ذا يسمى طعينا   دمه كالضوء ساحر

حوله الناس مئينا   والوفا كالقساور

مشرع للعالمينا   علماً في كل ناظر

هو ذا رن رنينا   بأذان الحق جاهر

واعتلى رفقاً ولينا   منبراً لا كالمنابر(١٧)

ركب الرمل سفينا   ومتون الريح طائر

يخطب المستشهدينا   فيُرى في كل سامر

ثم بنا نمش خدينا   لخدين بالمزاهر

قام (عبدالله) فينا   طيب الردنين طاهر

ليؤم المسلمينا   في صلاة الصبح ظافر

واذا كبّرت حينا   أيها الليل المغادر

لا تلح مثلي حزينا   فلهذا اليوم آخر

نحن اقسمنا يمينا   عقدت فيها السرائر

ان نرى الصبح يقينا   برؤى الأحرار سافر

بكسوف الظالمينا   من اباحي وجائر

ان في الدمع حنينا   لضحى ينقضّ غامر

ان في الجرح جنينا   هللت فيه البشائر

يشمل الانسان طينا   تزدهي فيه المنائر

لم يهن دنيا ودينا   لم تطله كف داعر

يكسر الغل المهينا   في رقاب أو ضمائر

حينما استعلى جبينا   رد أم الظلم عاقر

●

الهوامش :

١ ـ (عبدالله) و (مصعب) ولدا الزبير بن العوام ٠

٢ ـ (اسماء) بنت ابي بكر وقد سميت (ذات النطاقين) لحملها الزاد من الطعام الى الرسول الكريم وابيها ليلا في نطاقين شدتهما على وسطها خلال اقامتهما في الغار في طريق الهجرة الى يثرب من مكة ٠

٣ ـ دم (مصعب) اخي (عبدالله) وعامله في العراق الذي قتله جند عبدالملك بن مروان في قتاله البطولي لهم في العراق ورفضه الاستسلام ٠

٤ ـ اشارة الى ما كان من تفرق جند عبدالله عنه وخذلانهم له في قتاله جند الشام بقيادة الحجاج الثقفي في مكة ، وقد انحاز بعض اصحابه الخلص الى الحجاج وكان معركة كربلاء بمآسيها على الامام الحسين قبله قد تمثلت معه ٠

٥ ـ الراس والسن هنا كنايتان عن الراي والمشورة وعن الباس والضرب لدى اكثر اصحاب عبدالله الذين فروا عنه ولم ينجدوه ٠

٦ ـ اشارة الى عبارة الخليفة الراشد عمر بن الخطاب رضي الله عنه كتبها الى عمرو بن العاص وهو في مصر حين ارسل له مددا من الجيش على راسه عبدالله بن الزبير وهي:
« لقد ارسلت لك واحداً بألف »

٧ ـ اشارة الى ما كان يتحلى به عبدالله من صدق واستقامة وبعد عن المراوغة مما شاء البعض ان يعده عليه ضعفا في السياسة ٠

٨ ـ اشارة الى ما عرف عن بطش الحجاج واستبداده واخذه الناس بالشبهات في توطيد الامر للخليفة الاموي ٠

٩ ـ في التعريض بقسوة الحجاج الذي كان في شبابه يعلم الصبيان القرآن الكريم ، والسؤال : هل اتخذ من تدريسه الكتاب الحكيم ومن آيه البينات ذرائع فيما بعد بلغت به اعناق الابرياء بالسيف ؟ ؟

١٠ـ اشارة الى ما ازهق الحجاج من ارواح الكثير من الابرياء وبينهم الاتقياء ، وفي جملة من قتل منهم التابعي الكبير سعيد بن جبير كما اعتدى على كرامات بعض اهل السابقة في الاسلام كالصحابي انس بن مالك خادم الرسول وقد حماه الخليفة عبدالملك من بطش الحجاج كالته ٠

١١ـ اشارة الى قول الشاعر ابن قيس الرقيات في مصعب :

انما مصعب شهاب من الله	تجلت عن وجهه الظلماء
ملكه ملك قوة ليس فيه	جبروت ولا به كبرياء
يتقي الله في الامور وقد افلح	من كان همه الاتقاء

١٢ـ سكينة بنت الحسين زوجة مصعب بن الزبير الى جانب عائشة بنت طلحة ٠ وكانت سكينة من اكرم نساء عصرها واجملهن واعراهن في الادب والشعر ٠

١٣ـ كان عبدالملك عرض على مصعب الكف عن القتال وبذل له الامان ووعده ان يوليه على العراق ما دام حيا فابى مصعب الا ان يغلب او يقتل لاعتقاده انه على حق ٠

١٤ـ اشارة الى ما ارتكب من قطع راس مصعب بعد قتله وارسال الراس الى عبدالملك ٠

١٥ـ اشارة الى ما كان من قطع راس الامام الحسين بعد استشهاده على ايدي جنود يزيد بن معاوية وهو يقاتلهم مع من بقي له من اهله وبعض من ثبتوا معه ثم حمل الراس الى يزيد ٠

١٦ـ اشارة الى ما كان من انفكاك اكثر جند مصعب عنه في القتال ٠

١٧ـ المنبر هنا كناية عن الصليب الذي صلب عليه جثمان عبدالله بن الزبير في مكة بعد استشهاده بامر من الحجاج ٠

ابن خفاجة جنّان الأندلس

عيسى فتوح

عندما زرت الأندلس خلال الصيف ، أقمت في مدينة فلنسية (بلنسية) ستة عشر يوماً (٩ ـ ٢٥ حزيران ١٩٨٠) كان خلالها طيف الشاعر الأندلسي ابن خفاجة لايفارق مخيلتي ، لأنه عاش طوال حياته قريباً منها في جزيرة « شقر » ، ينعم بجمال الطبيعة ، ويهيم بسحرها ، ويتغنى بوصف مفاتنها ، حتى لقب بجنّان الأندلس . وعندما عدت الى دمشق ، عكفت على دراسة هـذا الشاعر الذي شغله وصف الطبيعة عن المدح ، واستأثر حب الأندلس بقلبه ، ولذلك هاله سقوط بلنسية في يد الاسبان ، وشعر منذ ذلك الحين بالخطر الذي يتهدد تلك الجزيرة التي حكمها العرب ثمانية قرون . فمن هو هذا الشاعر الذي يأتي في المرتبة الثانية بعد ابن زيدون ؟.

هو أبو اسحق ابراهيم بن أبي الفتح بن عبدالله بن خفاجة ، ولد سنة ٤٥٠ هجرية في شقر ، وهي جزيرة واقعة في شرقي الأندلس، بين شاطبة وبلنسية ، وسميت جزيرة لأن الماء يحيط بها من جميع الجهات . ويبدو أن الله قد منح هذه الجزيرة طبيعة فاتنة ، فياقوت الحموي يقول عنها : « جزيرة شقر في شرقي الأندلس ، وهي أنزه بلاد الله، وأكثرها روضة وشجراً وماء » .

ولد ابن خفاجة بين عهدين : عهد ملوك الطوائف ، وعهد المرابطين . بين عهد ملوك الطوائف ، اثر سقوط الخلافـة الأمويـة في الأندلس سنة ٤٢٢ هجرية ، وانقسام الأندلس الى مقاطعات يحكمها أمراء مستقلون ، فبنو عبّاد في اشبيلية ، وبنو جهور في قرطبة ، وبنو عامر في بلنسية ، وبنو هود في سرقسطـة ، وبنو الأفطس في بطليوس ، وبنو ذي النون في طليطلة .

وقد كان التنافس على أشده بين هؤلاء الأمراء ، وكانت الحروب لا تنقطع ، ولـم يتورع بعضهم من الالتجاء الى ملوك الفرنجة يستنصرهم على غيره من الأمراء ، حتى جاء يوسف بن تاشفين وأقام في الأندلس دولة المرابطين سنة ٤٨٤ هجرية التي دام ملكهـا في الأندلس ستين سنة .

نشأ ابن خفاجة وشب في شقر ، معاصراهذه الفترة القلقة من حياة العرب فيالأندلس، وقد أحسن صنعاً بالابتعاد عن قصور الأمراء،فلم يكن يتهالك علىأبوابهم كغيره منالشعراء، ولم يكن يستميح أحداً منهم على الرغم مـن تهافتهم على الأدباء والشعراء • وبهذا يكون ابن خفاجة أحد الشعراء القلائل في تاريـخأدبنا العربيالذين تنزهوا عنالمادة ،وأخلصوا للفن ، ولم يبيعوا مواهبهم لكل مشتر ، وهـوالقائل :

شـددت علـى القوافي كف حـر　　كريـم لا يسوغهـا لئيمـا
فمـا أطـري اذا أطريـت الا　　حميـا او حبيبـا او حميمـا
ومطـرورا أجـرده صقيـلا　　ويعبوبـا أكـرّ بـه كريمـا

أما ما نجده في ديوانه من المديح فأكثره يدور على تمجيد ابراهيمبن يوسف بنتاشفين الذي خلف أباه فيدولة المرابطين، ولابنخفاجةالحق في أن يعجب بالمرابطـين الذين ردوا الاسبان عن وطنه ، وأعادوا الطمأنينة اليه ،بعد أن كانت غارات الاسبان لا تنقطع على وطنه ومدينته •

□ رحلاتـه :

لم يغادر ابن خفاجة الجزيرة التي نشأفيها الا مرة واحدة ، سافر خلالها الى شمال أفريقية ، ويبدو أنه نزح الى هناك هربا منغارات الاسبان المتوالية على بلده ، وفي ديوانه مقطوعات تصف معارك العرب والاسبان كهذهالقصيدة التي قالها في استرداد بلنسية مـن الاسبان والتي منها :

الآن سـح غمام النصر فانهملا　　وقام صغو عمود الدين فاعتدلا
من عسكر رجفت أرض العدو بـه　　حتى كان به مـن وطئـه وهلا
واقشع الكفر قسرا عـن بلنسية　　فانجاب عنها حجاب كان منسدلا
كانئـي بعلوج الروم سـادرة　　وقد تضعضع ركن الكفر فاستفلا
تظل تذرا بالأسلام عـن دمهـا　　وهبة السيف منهـا تسبق العذلا
ترى بني الاصفر البيض الوجوهبه　　قد راعها السيففاصفرت به وجلا

ولكن ابن خفاجة لم يطل الغربة بعيداً عن مسقط رأسه ، فأخذ ينظم الشعر في الحنين الى الجزيرة ، وهذه نماذج من شعره في الحنينإليها :

ان للجنـة في الأندلـس　　مجتلـى حسـن وريّا نفـس
فسنـا صبحتهـا مـن شنب　　ودجى ظلمتهـا مـن لعـس
فاذا مـا هبـت الريـح صبـا　　صحت واشواقي الى الأندلس !!

عن المقري : قال ابن سعيد : « قال ابن خفاجة هذه الأبيات وهو في المغرب الأقصى ، في بر العدوة ، ومنزله في شرقي الأندلس بجزيرة شقر · »

وقال أيضاً :

أجبت وقد نادى الغرام فاسمعا … عشيـة غناني الحمام فرجعـا
فقلت ولـي دمـع ترقرق فانهمى … يسيل وصبر قد وهى فتضعضعا
ألا هل الى أرض الجزيرة أوبـة … فاسكـن انفاسا واهـدأ مضجعا
وأيـن فنـا دار الـي حبيبـة … وحسبـك مصطافا هناك ومربعا
لقد تركتني بين جفن جفا الكرى … وجنب تقلـى لا يلائـم مضجعا
اقلب طـرفي في السماء لعلنـي … اشيم سنا برق هنـاك تطلعـا

وقال أيضاً :

فيا لشجا قلب مـن الصبر فارغ … ويا لقذى طرف مـن الدمع ملآن
ونفس الى جو الكنيسـة صبـة … وقلب الى افق الجزيرة حنـان
فيا ليت شعري هل لدهري عطفة … فتجمع اوطاري علي وأوطانـي

ولم تطل غيبة ابن خفاجة عن بلاده كثيرا ، ويمكننا أن نحدد مدة هذه الرحلة من اشارات عابرة وردت في بعض التراجم عن ابن خفاجة يقول في احداها : « خرجت يوماً في شاطبة الى باب السمارين ابتغاء الفرجة على خرير الماء في تلك الساقية عام ٤٨٠ هجرية» ·

ويقول في عبارة أخرى : « صاحبت في رجوعي من المغرب سنة ٤٨٣ عبد الجليل بن وهبون الأندلسي » ، ومن هاتين المبارتين نستنتج أن الشاعر كان في وطنه عام ٤٨٠ وأنه عاد اليه عام ٤٨٣ ، فالرحلة اذن تقع بين هذين التاريخين ، وغياب الشاعر عن وطنه لم يتجاوز السنوات الثلاث · وطبيعي ان يعود ابن خفاجة الى وطنه وقد اشتد به الحنين ، بعد أن رد يوسف بن تاشفين في تلك السنة الاسبان عن الأندلس ، وأقام فيها دولة المرابطين ·

الحق أننا نجهل الكثير من تفاصيل حياة ابن خفاجة ، وديوانه لا يستطيع أن يزودنا بشيء يسد هـذا الفراغ ، لأن أكثر شعره وجداني عاطفي ، يغني فيه لهوه وأنسه ، ويصف مناظر الطبيعة الفتانة في جزيرته ، وأما شعر المديح فيمجد فيه ابراهيم بن يوسف ابن تاشفين كما ذكرنا ·

عاش ابن خفاجة طويلا وتجاوز الثمانين ، وشاهد أصحابه وندماه ولداته يمضون واحداً بعد الآخر ، والفى نفسه وحيداً بعدهم ، فأخذ يبكي وحشته ، ويذكر عهدهم ، ويتفجع على فقدهم :

الا عرس الاخوان في ساحة البلى   وما رفعوا غير القبور قبابا
فدمع كما سح الغمام ولوعة   كما اضرمت ريح الشمال شهابا
أكر بطرفي في معاهد فتية   ثكلتهم بيض الوجوه شبابا
فطال وقوفي بين وجد وزفرة   أنادي رسوما لا تحير جوابا

وقصيدته في مناجاة الجبل صورة لوحشته من طول بقائه :

فحتى متى أبقى ويظعن صاحب   اودع فيه راحلا غير آيب

لقد زهد من وحشته في مناعم الحياة في أخريات حياته ، فهجر الخمرة وتنسك ،وأملى عليه نسكه بعض المقطوعات في الزهد كزهديات أبي نواس في أواخر حياته • يقول الفتح ابن خاقان في قلائد العقيان : « كان (ابن خفاجة) في شبيبته مخلوع الرسن في ميدان مجونه ، كثير الوسن بين صفا الانتهاك ومجونه لا يبالي بمن التبس ، ولا أي نار اقتبس ، الا أنه نسك اليوم نسك ابن أذينة ، وغض عن ارسال نظره في أعقاب الهوى عينه » •
ومن زهدياته قوله :

الا قصر كل بقاء ذهاب   وعمران كل حياة خراب
وكل يدان بما كان دان   فثم الجزاء وثم الحساب
فرحماك يا من عليه الحساب   وزلفاك يا من اليه المآب •••

وقوله :

الا قانع من ملك كسرى بكسرة   فما الوجد الا الخلد لا ما جنى كسرى
فما بالنا والمال عرضة حادث   تركنا مطايا الريح في إثره حسرى
وما الغي الا أن يعبدنا الهوى   ولم ندر جهلا أننا معشر أسرى

ويقول الفتح بن خاقان أيضاً : « وكان بضفة الجزيرة أيكة يانعة ، وكان ابن خفاجة ومن يهواه يتعمدان لديها ويوسدان خدودهما أبرديها قد طواه الردى ، ولواه عن ذلك المنتدى ، فتذكر ذلك العهد وجماله ، وأنكر صبره لفقده واحتماله ، فقال :

الا ذكرتني العهد بالانس أيكة   فاذكرتها نوح الحمام المطوق
واكببت أبكي بين وجد اظلني   حديث وعهد بالشبيبة مخلق
وانشق أنفاس الرياح تعللا   فاعدم فيها طيب ذاك التنشق

فهذه الأحزان البادية في أشعاره لا تقل عن ذلك الحزن العميق الذي أودعه لامارتين أعماق البحيرة ••

توفي ابن خفاجة عام ٥٣٣ هجرية عن عمر نيف عن الثمانين ، وغادر الحياة بعد أن مل طول البقاء ، وأضجرته الوحشة ،وتشوق الى اللحاق باخوانه •

شعر ابن خفاجة

في ديوان ابن خفاجة أكثر الأغراض الشعرية المعروفة من وصف ومديح وهجاء وعتاب وشكوى وزهد ونسيب وخمريات ورثاء ، الا أن شهرته قامت بالدرجة الأولى على وصف الطبيعة ومجالس الانس في أحضانها، وقد كانت الطبيعة مستولية على حواسه ،حتى اننا نجده يعبر بلغة الطبيعة عما يريد أن يقوله في أغراض أخرى ، ومن أشهر ما قاله في هذا المجال وصف النهر الذي يتعطف ويتعرج ،ويكتنفه الزهر من كل جانب ، وقد صفا ماؤه، وحفت بشاطئيه الأغصان المتدلية ، كما يشبه أوراق الشجر بالعذارى، والنضارة بالضحك، واهتزاز الغصون في مهب الريح بمغازلة النسيم لها ٠

لله نهر سال في بطحاء	اشهى ورودا من لمى الحسناء
متعطف مثل السوار كانه	والزهر يكنفه مجر سماء
قد رق حتى ظن قرصا مفرغا	من فضة في بردة خضراء
وغدت تحف به الغصون كانها	هدب يحف بمقلة زرقاء
والريح تعبث بالغصون وقد جرى	ذهب الأصيل على لجين الماء

وكما كان المتنبي ينقل أوصاف الغزل الى الحرب ، كان ابن خفاجة ينقل أوصاف الطبيعة الى الأبواب المختلفة ـ كما يقول شوقي ضيف ـ كان يصف ثناء ممدوحه بأنه رطيب فيقول :

نشيم بصفحتيه بروق بشر	تعيد بشاشة الروض الجديد

وكان يعنى بكثرة الصور في شعره الى حد التخمة ، حتى لتكاد بعض أبياته لا تُفهم من كثرة ما يودع فيها من أخيلة واستعارات ،ولا يكتفي بذلك بل يضيف ألوانا أخرى من الصنعة كالجناس والطباق وغيرهما من المحسنات البديعية التي يتطلبها بقوة ،وينشرها كيفما شاء ، بل يتكلفها في بعض الأحيان تكلفا يؤدي الى التعقيد والغموض ٠

ان شعر ابن خفاجة هو شعر الطبيعة الزاهية النابضة بالحياة، شعر الجنان والمتنزهات، يصورها تصويراً دقيقاً ، حافلا بالرقة واللين والأصباغ ، يسير في نعومة النسيم ، وعبق الرياحين ، على توقيع الأغصان المتمايلة ،والمياه المترقرقة ، والأطيار المغردة ٠

يقول أميليو غارسيا غومس في كتابه « الشعر الأندلسي » الذي نقله الدكتور حسين يونس الى اللغة العربية :

« وقد طار صيت ابن خفاجة بما أنشأ من الشعر في وصف الحدائق والرياض ، حتى لقب « بالجنّان » ، وهو فن من الشعر جوده المحدثون من شعراء المشرق ، وبرع فيه الصنوبري ٠ وان روضيات ابن خفاجة لتفيض عذوبة وجمالا ، وانه ليصورها في فن مصقول حافل بالمعاني ، فتبدو كأنها مشاهد من عالم الخيال ، أو مجالس انس تدور فيها الأكواب ٠٠٠ وقد كان اثره عظيما ، حتى ان الطريقة الخفاجية ظلت محتذاة حتى أواخر أيام مملكة غرناطة » ٠

نخبة سنيّة من الأمثال العربيّة

خير الدين شمسي باشا

السيد خير الدين شمسي باشا اديب قضى سبع سنوات يشتغل بالامثال ويجمع كتبها وشواردها ليؤلف بها معجماً ، ولقد سألناه ان يختار خمسين مثلا عربيا قديما من جمعه يقدمها لقراء « التراث العربي » تذكرة وتسلية وافادة .

١ ـ اذا تَولّى عَقْداً أحكَمَهُ :

اللسان (حكم) أحكمتُ الشيءَ فاستحكم : صار مُحكَماً . واحتكَمَ الأمرُ واستحكمَ وثُقَ . قال تعالى : (كتاب أحكِمت آياته) [سورة هود ـ ١١] .

رواه :

ق ـ ٢٦٦ : [ذكره أبو عبيد بلفظه في (باب الرجل الذي قد حنكته السن مع الحزامة والمقتل) وقال] : من أمثالهم في نعت الرجل الحازم . ومنه قول الشاعر :

وما عليكَ أن يكونَ أزرقا   اذا تولّى عَقدَ شيءٍ أوثَقا

ب ـ وعلّق عليه البكري فقال : هذان الشطران للأحنف بن قيس . والعرب تكني بالزرقة عن اللؤم . يقول : وما عليك أن يكون لئيماً ، ولكنه اذا تولّى عقداً أحكمه . [وذكر بيتين في زرقة اللئيم لا داعي لذكرهما] .

م ـ ٢١٣ : « اذا تولّى عَقدَ شيءٍ أوثَقَ » .

* الرموز ومراجع النصوص في نهاية المقال .

يضرب لمن يوصف بالحزم والجِـدفي الأمور ·

أ ـ ونظمه الأحدب فقال :

اذا تولّـى عقـد شيءٍ اوثقـا ‌ ‌ ‌ ‌ وبالحِجـا فـوق الثريا قـد رقى

ز ـ ٤٨٣ : « اذا تولّى عَقـدَ شيءٍ أحكمه » ·

يضرب للرجل الحازم الجاد في الأمور · قال : [وذكر بيت الأحنف كما رواه أبو عبيد] ·

٢ ـ أرسِلْ حكيما ولا توصِهِ :

اللسان (حـكم) الحكيم هـو ذوالحكمة وهي معرفة أفضل الأشياء بأفضل العلوم ، فهو يُحكم الأشياء ويتقنها · وفي التنزيل العزيز : (وآتيناه الحكم صبياً) [سورة مـريم ـ ١٩] أي علماً وفِقْهاً ·

[وفي المثل « أحكمته التجارب » أي جعلته حكيماً] ·

رواه :

ق ـ ٨٠٣ : قال أبو عبيد : يقول : ان عقله وأدبه يغنيك عن وصاته بعـد أن يعرف الحاجة ·

ع ـ ٨٦ : المثل للزبير بن عبد المطلب في أبيات معروفة أولها :

اذا كنـتَ في حـاجـة مرسـلاً ‌ ‌ ‌ ‌ فارسـل حكيمـاً ولا توصِـهِ
وان بابُ أمـرٍ عليكَ التـوى ‌ ‌ ‌ ‌ فشـاور لَبيبـاً ولا تَعصِـهِ
ولا تَنْطِقِ الدهـرَ في مجلسٍ ‌ ‌ ‌ ‌ حَديثـاً اذا أنتَ لـم تُحصِـهِ
ونُصَّ الحـديثَ الى أهلـهِ ‌ ‌ ‌ ‌ فـان الوثيقـةَ في نَصِّـهِ
وذو الحـق لا تنتقـص حقـه ‌ ‌ ‌ ‌ فـان القطيعـة في نقصـهِ

وقال غـيره : اذا أرسـلتَه ولم تُوصه ولم تُعرِّفه ما في نفسك وما تحتاج اليه من حوائجك ، وكلّفته أن يبلغ مُرادك فيهـا فقد سمْتَه عـلم الغيب · والصحيح أن يقال : « أرسِلْ حكيماًوأوصِهِ » كما قال الشاعر :

اذا أرسـلتَ في أمـرٍ رسـولا ‌ ‌ ‌ ‌ فأفهِمْـهُ وأرسِلْهُ حَكيمـاً

[في كتاب الأغاني جـ ١٦ ص ٨٣ (ساسي) بيتان بهذا المعنى منسوبان الى أبي عطاء السندي :

اذا أرسلتَ في أمر رسولا فافهمه وأرسله أديبا
وان ضيعتَ ذاك فلا تلمه على أن لم يكن علِم الغيوبا]

وقالت الحكماء : « الرسولُ دليلٌ على عقلِ مُرسِلهِ » ومِن أجود ما قيل في صفة الرسول قولُ عمر بن أبي ربيعة :

فأتتْها طبّةٌ عالمةٌ تخلِط الجِدَّ مراراً باللعبْ
ترفعُ الصوتَ اذا لانت لها وتراخى عند سَوْرات الغضبْ

وسمع ابن أبي عتيق هذا الشعر فقال : « نحن منذ قتل عثمان (رض) في طَلَبِ مَنْ هذه صفتُه لِنُولّيَه الخلافة ، ولسنا نجده ·

وقال غيره :

تَرفقْ في رسولكَ يا أميري فاني مِن رسولكَ في غرور
أحمّله رسالاتي فينسى ويبلغك القليل من الكثير
اذا كان الرسول كذا بليداً تكسرتِ الحوائجُ في الصدور
فأرسِلْ مَن اذا لحظته عيني حكى لكَ طرفُهُ ما في ضميري

م ـ ١٦٠٥ « أرسل حكيماً وأوصِهِ » ·

أي أنه وان كان حكيماً فانه يحتاج الى معرفة غرضك ·

وبضده يقال :

م ـ ١٦٠٦ « أرسل حكيماً ولا توصِهِ » أي هو مستغنٍ بحكمته عن الوصية ·

قالو : ان هذين المثلين للقمان الحكيم قالهما لابنه ·

أ ـ ونظمهما الأحدب فقال :

أرسل حكيماً ـ يا فتى ـ ووصّهِ وقيل : أرسِلْهُ ولا تُوصهِ

ز ـ ٥٤٥ « أرسل حكيماً وأوصه ِ » •

أي هو على حكمته مفتقر الى معرفة غرضك •

يضرب في نفع الوصية والاحتياط •

ز ـ ٥٤٦ « أرسل حكيماً ولا توصه ِ »•

لأنه يعرف بحكمته ما فيه صلاحك •

يضرب في تخير الرسول •

٣ ـ أمْرَ مُبْكِيَاتِكَ لا أمْرَ مُضْحِكَاتِكَ :

رواه :

ق ـ ٦٧٨ : أي أطِعْ مَن يأمركَ بما فيه رشادُكَ وصَلاحك وان كان يُبكيك ويثقل عليك ، ولا تطع مَن يأمرك بما تهوى ويضحكك بما فيه شيْنُكَ •

ب ـ [وعلق عليه البكري فقال] :

قال عبيد بن شَريَّة : كان أصل هذا المثل أن فتاة من العرب كان لها خالات وعمات • فكانت اذا زارت عماتها ألهيْنَها ، واذا زارت خالاتها أبكينها ، فقالت لأبيها : ان عماتي يلهينني ،وان خالاتي يبكينني اذا زرتهن • فقال لها أبوها :

« أمرَ مبكياتِك لا أمرَ مضحكاتِك » فذهبت مثلاً •

ع ـ ٦٦ : يقول : اتبع أمر مَنْ يخوفك عواقبَ اساءتك لتحذرها فتنجو ، ولا تتبع أمرَ مَنْ يؤمنك المخوفَ فيورطك • ومثل ذلك قول الحسن : « ان من يخوفك حتى تلقى الأمن أشفقُ عليكَ مِمن يؤمنكَ حتى تلقى الخوفَ » •

وفي خلافه قول الأول :

تخوفني صروفَ الدهر سلمى وكم مِنْ خائفٍ ما لا يكون

وقال غيره : « أكثرُ الخوفِ باطِلُهُ » •

وفيما أوحى الله تعالى الى بعض الأنبياء : « اني أخوفك لأقومك » :

م ــ ١١٦ : قال المفضل : بلغنا أن فتاة من بنات العرب كانت لها خالات وعمات [وذكر القصة كما رواها البكري على اختلاف ببعض الألفاظ وعنده أن خالاتها كنّ يُلْهِينها ويُضحكنها وعماتها يؤدبنها] .

أ ــ ونظمه الأحدب فقال :

يا هذه بأمر مبكياتكِ تأدبي لا أمرِ مضحكاتكِ

ز ــ ١٥٥٧ : أي أطع أمرَ مَنْ يأمركَ بالصلاح وان أبكاكَ لثقله عليك ، ولا تطع أمرَ من يأمركَ بالفساد وان أضحككَ لاعجابك به .

يضرب في النهي عن اتباع الهوى .

وقيل : هو أنصح مثل قالته العرب، وأصله أن غلاماً قال :

أتيتُ خالاتي فأضحكنني وأمرحنني، وأتيت عماتي فأبكينني وأحزنني . فقيل له ذلك . أي ان العماتِ أنصحُ .

٤ ــ أنفِقْ بِلالُ ولا تَخْشَ مِن ذي العَرْشِ اقلالاً :

اللسان (قلل) اقَلَّ : افتقر والاقلال : قِلَّةُ الجِدَةِ ورجلٌ مُقِلٌ وأقَلُّ : فقير .

رواه :

ق ــ ٤٧٣ [ذكره أبو عبيد في (باب المثل في الحض على البذل والافضال] . قال : ومنه الحديث المرفوع : «أنفق بلال ...» (الحديث) . وحديثه : « انما لَكَ مِنْ مالِكَ ما أكلتَ فأفنيتَ ، أو لَبِستَ فأبليتَ ، أو أعطيتَ فأمضيتَ . وما سوى ذلك فهو مالُ الوارثِ » . ومنه مقالة أبي ذر : « انّ لَكَ في مالكَ شريكين : الحَدَثانُ والموتُ ، فان قَدَرتَ أن لا تكون أخَسّ الشركاء حظاً فافعل » . ومنه قول الربيع بن خُثَيم لبعض اخوانه : « كن وَصِيَّ نفسِكَ ولا تجعل أوصياءكَ الرجال » أي أنفقه ولا تخلفه بعدك فتوصي به .

م ــ ٤٢٤٩ : قاله النبي (ص) يضرب في التوسع وترك البخل ·

أ ــ ونظمه الأحدب فقال :

أنفِــق بلال وابذُلنّ بالكرمْ   لا تخشَ من ذي العرش اقلالَ النِّعَمْ

[وتقول العامــة : « أنفِقْ مــا في الجيب يأتِكَ ما في الغيب » ·

ويقال : « بَشِّرْ مــالَ الشحيــح بحادثٍ أو وارثٍ » ·

وفي ضده قالوا : « مَنْ أنفقَ ولم يحسب هَلَكَ ولم يَدرِ » ·

وكذلك قال البخلاء « مِنَ الكيْسِ خَتْمُ الكِيسِ »] ·

٥ ــ انَّ أخاكَ مَنْ آســاكَ :

اللسان (أسا ٤ [أصله المواساة وهي] المشاركــة والمساهمــة في المعــاش والرزق · جاء في الحديث : « ما أحد عندي أعظم يداً من أبي بكر آساني بنفسه وماله » ·

وفي حديث علي عليه السلام : « آسِ بينهم في اللحظــة والنظــرة » وآســاه بمالهِ : أنالَهُ منــه وجعلــه فيــه أسْوة ·

رواه :

ق ــ ٤٩٦ : [ذكره أبو عبيد في (بــاب عناية الأخ بأخيه وايثــاره اياه عــلى نفسه] ·

وقال : من أمثالهم في مواساة الرجل أخــاه ·

ع ــ [ذكره أبو هلال ضمن المثل (٨٦١) : « رُبَّ أخٍ لك لم تلده أمُّكَ » ·

م ــ ٣٦٣ : يقال : آسيت فلاناً بمــالي أو غيره اذا جعلته أسوة لك ومعنى المثل : ان أخاك حقيقة من قدمك وآثــرك على نفسه · يضرب في الحث على مراعاة الاخــوان ·

وأول من قال ذلك خزيم بن نوفــل الهمذاني [وذكر قصة طويلة مختصرها : أن النعمان بن ثواب العبدي أوصى أولاده قبل وفاته وصية قال فيها لابنــه

البكر] : « وابْلُ اخوانَكَ فانوفيَّهم قليل" [فلما توفي] قال ابنه : « لأبْلُـونَّ اخوتي وثِقاتي في نفسي ، فعمد الى كبش فذبحه ثم وضعه في ناحية خبائه وغَشّاه ثوباً ثم دعا بعض ثِقاته فقال : « يا فلان ان أخاك من وفى لك بعهده وحاطك برفده ، ونصرك بوده » قال : « صدقت فهل حدث أمر ؟ » قال : « نعم ، اني قتلت فلاناً وهو الذي تراه في ناحية الخِباء ، ولا بد من التعاون عليه حتى يُوارى ، فماعندك ؟ » ٠

قال : « يا لها سَوْأة وقَعْتَ فيها » قال : « فانني أريد أن تعينني عليه حتى أغيبه » قال : « لستُ لك بصاحبٍ » فتركه وخرج ٠ حتى بعث الى عدد منهم، كلهم يرد عليه مثل جواب الأول ٠٠٠

[ثم بعث الى خزيم بن نوفل وقص عليه الخبر] فقال خزيم : « هانَ ما فزعْتَ فيه الى أخيك ، ان أخاك من آساك » ، فأرسلها مثلا ٠

أ ـ ونظمة الأحدب فقال :

ليس أخا كلُّ امرىءٍ حيّاكا ‌‌ ‌‌ ‌‌ انَّ أخاكَ كلُّ مَن آساكا

ز ـ ١٧١٣ : [اكتفى الزمخشري بذكره بلفظه ولم يفسره] ٠

[ومن أمثال العرب : « ربَّ أخٍ لك لم تلده أمُّكَ » و « أخوكَ مَن صَدقكَ النصيحة » « فَقدُ الأخوانِ غُرْبة" » ٠

وقال الشاعر :

أخاكَ أخاكَ فانَّ مَن لا أخا لهُ ‌‌ ‌‌ ‌‌ كساعٍ الى الهيجا بغير سلاح

وقالوا : « ان أخا الهيجاء مَن يسعى مَعَكْ ومَن يَضُرُّ نفسهُ لينفعك » ٠ والأمثال والأشعار في الأخوان كثيرة] ٠

٦ ـ انَّ الحَماةَ أولِعَتْ بالكَنَّهْ :

اللسان (حما ـ كنن) حَمْوُ المرأةوحَمُوها وحَماها : أبو زوجها وأخو زوجها ٠ والأنثى حَماة" وهي أمزوجها ٠ قال :

ان الحماةَ أولِعَتْ بالكَنَّهْ ‌‌ ‌‌ ‌‌ وأبَتِ الكَنَّةُ الاَّ ضِنَّهْ

وحُكِيَ عن الأصمعي أنه قال : الأحْماءُ مِن قِبَلِ الزوج ، والأَختان من قِبَلِ المرأة · وزاد ابنُ الأعرابي فقال : الحَمَاةُ : أمُّ الزوج والخَتَنَةُ : أمُّ المرأة ·

والكَنَّةُ ـ بالفتح : امرأةُ الابن أو الأخ ، والجمع كنائن ·

رواه :

ق ـ ١١٩١ : [أورده أبو عبيد في (باب فساد ذات البين وتأريث الشر في القوم) فقال] : فإن كانت بينهم مُعاملة مِن أخذٍ وإعطاءٍ ولا غِنى بهم عنه ولا تزال المُشارَّةُ تكون بينهم فيها قيل : « أنَّ الحماةَ أُولِعَتْ بالكَنَّه » ·

ب ـ وعلق عليه البكري فقال :

هذا شطر رجز ويروى :

ان الحماةَ أُولِعتْ بالكَنَّة وأبَتِ الكَنةُ الا الظِنَّه

وقال عبد الصمد بن المعذل لأخيه أحمد بن المعذل الفقيه :

أطاعَ الفَريضَةَ والسُنَّه فَتَاهَ على الانس والجِنَّه
كأنَّ لنا النارَ مِنْ دُونِه وأفرَدَهُ اللهُ بالجَنَّه
ويَنظرُ مِني اذا زُرْتُه بِعَيْنَيْ حَماةٍ الى كَنَّه

ع ـ ١٢١ : يضرب مثلا للقوم بينهم معاملة وخلطة لا غنى بهم عنها ولا تزال المُشارَّةُ تَقَعُ فيها بينهم ·

والكَنَّةُ : امرأةُ الأخ يقال لها بالفارسية « هم بيور » وهي الحماة أيضاً ·

والظِنَّةُ : التُهْمَةُ · ورجل ظنين : مُتَّهَم · وقال عبد الحميد الكاتب « النَاس أخياف مختلفون وأطوار متباينون ، فمنهم عِلْقُ مَضِنَّةٍ لا يُباع ، وغُلُّ مَظِنَّة لا يُبتاع » ·

وظننت بالرجل : اتهمته ·

م ـ ١٤ : [فسر الميداني معنى الحَماة والكنَّة والظِنَّة بمثل ما مر وقال] : وبين الحماة والكَنة عَداوة مستحكمة ·

يضرب في الشر يقع بين قوم هم أهل لذلك ·

ز ـ ١٧١٨ : [بعد ما فسر الزمخشري(الحماة والكنة) قال] :

والمعنى : أن الكنة اذا سمعت أدنى كلمة قالت : « هـذا عمل حمـاتي » • يضرب لقوم بينهم معاملة من أخـذوعطاء ولا غنى بهـم عنهـا ولا يـزال المشـارة بينهم •

٧ ـ انما نُعطي الذي أعْطِينا :

رواه :

م ـ ٣١٨ : أصله كما رواه ابن الأعرابي عن أبي شُبيل قال :

كان عندنا رجل مئناث ، فولدت له امرأته جارية • فصبـر ، ثم ولـدت له جارية فصبر ، ثم ولدت له جاريـة فهجرها وتحول عنها الى بيت قريب منها. فلما رأت ذلك أنشأت تقول :

مَا لأبـي الذَّلْفَـاءِ لا يأتينـا   وهو في البيـت الـذي يَليِنـَـا
يَغضبُ أنْ لـم نلـدِ البنينـا   وانمـا نعطي الـذي أعْطِينـا

فلما سمع الرجل ذلك طابت نفسهُ ورجع اليها •

يضرب في الاعتذار عما لا يملك •

[ولبغضِ البنات هجر أبو حمـزةالضبي خيمـةَ امرأتـه ، وكان يقيـل ويبيت عند جيران له حين ولدت امرأته بنتاً • فمـر يوماً بخبائهـا واذا هي ترقصها وتقول :

مـا لأبـي حَمـزةَ لا يأتينـا   يَظَلُّ في البيت الـذي يَليِنـَا
غضبـان أن لا نلـد البنينـا   تـالله مـا ذلـك في أيـدينـا
وانما نأخـذُ مـا أعْطِينـا   ونحـن كـالأرض لـزارعينـا
نُنْبِتُ ما قد زرعُوهُ فينـا

فغدا حتى ولج البيت فقبـل رأسَ امرأته وابنتها] •

٨ ـ انَّهُ لأبَرُّ مِنَ العَمَلَّسِ :

اللسان (عملس) العَمَلَّسُ :الذئب الخبيث والكلب الخبيث والعَمَلَّسُ : القوي الشديد على السفر •

وقولهم في المثل « هو أبر من العملس» هو اسم رجل كان يحج بأمه على ظهره•

رواه :

ق ـ ١٢٥٢ : وكان رجلا بَرّاً بأمه حتى كان يحملها على عاتقه •

د ـ ٢٨ : [ذكر حمزةُ ما قاله أبو عبيد • وأضاف] :

هذا قول محمد بن حبيب • وقال غيره : العَمَلَّسُ اسم من أسماء الذئب مأخوذ من العَمْلَسَة وهي السرعة ، قال : والعرب تقول في مثل آخر « أبر من الذئب بولده » وذلك أن الذئبة اذا وضعت لم تبعد عن أولادها الا مقداراً لا تغيب فيه عن عينها فهي تلازم أولادها حتى تكمل تربيتها • قال : وكذلك من عادتها أن تُلْحِم الضبع [أي تطعمها اللحم] الى أن تفرغ من تربيتها •

[وقال حمزة في البر أيضاً] :

د ـ ٢٧ : « أبَرُّ مِن فَلْحَسٍ » •

فانه رجل من بني شيبان • ومن حديثه أنه حمل أباه ـ وكان خرفاً كبير السن ـ على عاتقه ، فحَجَّ به •

وحكى أبو عمر غلام ثعلب عن ثعلب عن ابن الأعرابي أو عن أبي عمرو الشيباني أن الفلحس من النساء المسوحة المجيزة •

ع ـ ٣١٧ : « أبر من العملس » [ذكره أبو هلال ضمن المثل : « أبر من فلحس »] وهو رجل مِنْ شيبانٍ كبر أبوه وخرِفَ فكان يحمله على عاتقه ، ومثل ذلك سَواءٌ قصةُ العَمَلَّس •

وقيل العملس : الذئب مأخوذ من العملسة وهي السرعة • وأعجب من هذا عندي ما كان يفعله الفضل بن يحيى من البر بأبيه • وكان لما حُبسا مُنِما

الحطب ، والزمـان شـتاء" ، وكان الفضل يقوم حين يأخذ يحيى مضجعه من الليل فيأخذ قُمقماً مملوءاً مـاء ويرفعه الى القنديل ويَبيتُ ساهراً حتى يُصبحَ وقد سخن الماءُ فيتوضأ به يحيى ، هذا مع ضعفهِ وقـلةِ صبـرهِ على الشقاء . وما سمعنا بهذا البر ألبتة .

[وروى ابنُ قُتيبةَ في (عيون الأخبار) ج ٣ ص ٩٨ :

قال المأمـون لم أرَ أحـداً أبـر من الفضل بن يحيى بأبيه . بلغ من برّه أن يحيى كان لا يتوضأ الا بماء مسخن وهما في السجن فمنعهمـا السـجان من ادخال الحطب في ليلة باردة ..

وذكر القصة كما أوردها أبو هلال ...

وذكر ابن قتيبة أيضاً (ص ٩٧) مايلي :

قيل لمعمر بن ذر : كيف برُّ ابنكَ بكَ ؟ قال : ما مشيت نهاراً قط الا مشى خلفي ، ولا ليلا الا مشى أمامي ، ولا رقيَ سطحاً وأنا تحته .

وقيل لعلي بن الحسين : أنت من أبرِّ الناس ولا نراكَ تُؤاكلُ أمكَ .
قال : أخاف أن تسير يدي الى ما قد سبقت عينُها اليه فأكون قد عققتها] .

ع ــ ٣١٨ : « أبرُّ من الذئبة » وذلك أنها اذا ولدت لزمت أولادها ولم تبعـد عنها مقداراً تغيب فيه عن عينهـا حتى تكمل تربيتها .

م ــ ٥٧٣ « أبرُّ من العَمَلّسِ » وهو رجل كان باراً بأمه وكان يحملها عـلى عاتقـه .

م ــ ٥٧٢ : « أبرُّ من فَلْحَسٍ » [ذكر خبره كما مر] .

أ ــ ونظمهما الأحدب فقال :

لكنما عمرو يُرى من فَلْحَسٍ لَنَا أبَـرُّ ومِـنَ العَمَلّسِ

ز ــ ٤٦ : « أبر من العملس » هو رجل بلغ من بره بأمه أنه حمل اليها غَبوقـاً من لبنٍ في عُسٍّ [وهـو القـدحُ الضخم] فصادفها نائمةً ، فكره انباهها

والانصراف عنها فاقام مكانه قائما يتوقع انتباهها والعُسُّ على يده حتى أصبح .

وقيل : هو الذئب من العملسة وهي السرعة . والذئبة برّة بولدها [وذكر حضانتها كما مر] وفي مثل « أبر من الذئب بولده » .

ز ـ ٤٧ : « أبر من فلحس » [ذكر خبره كما مر] .

٩ ـ الايناسُ قبلَ الابْساسِ :

اللسان (أنس ، بسس) الايناس خلاف الايحاش . آنَسني ، وأنَّسني . وفي بعض الكلام : « اذا جاء الليل استأنس كل وحشي واستوحش كل انسي » . واستانست بفلان وتانست به [وفي أساس البلاغة] : أنِسْتُ به واليه ، قال :

اذا غابَ عنها بَعْلُها لم أكنْ   زؤورا ولم تَأنَسْ اليَّ كِلابُها

[اللسان] : قال ابن دريد : بَسَّ بالناقة وأبَسَّ بها : دعاها للحلب

رواه :

ع ـ ١/٢٣٢ : معناه : ينبغي أن يُؤْنَسَ الرجلُ ويُبسَط ثم يُكلَّف ويُسْأل وأصله في الناقة تُداريها وتمسحها وتبس بها لِتنْفَاجَ للحلب [أي : تباعد بين عرقوبيها] والابْساس : أن تقول لها : « بِسْ بِسْ » لتسكن ، وقد بَسَّ بها الرجل وأبَسَّ . قال الشاعر :

فلحى اللهُ طالِبَ الصلح منا   ما أهابَ المُبِسُّ بالدهماءِ

وناقة بَسوس : اذا كانت تَدِرُّ على الابساس .

م ـ ٢٧٢ : يقال : آنَسَهُ أي أوقعه في الأُنس وهو نقيضُ أوحَشَهُ والأبساس : الرفق بالناقة عند الحلب وهو أن يقال : « بِسْ بِسْ » قال الشاعر [فيمن لا يفيد معه الايناس] :

ولقد رفقتُ فما حَليتُ بطائلٍ   لا ينفع الابساسُ بالايناس

يضرب في المداراة عند الطلب .

أ ـ نظمه الأحدب فقال :

دَارِ الذي ترجوه يا عباسُ فقَبْلَ الابساس يُرى الايناسُ

ز ـ ١٣٠٠/١ : أي يجب أن يتلطف للناقة وتؤنَسَ وتسكن ثم تُحلَب . يضرب في وجوب البسط من الرجل قبل الانبساط اليه .

[قال الحطيئة في هجاء الزبرقان :

لقد مرَيْتُكُمُ لو أن درَّتكم يوماً يجيء بها مسحي وابساسي

يقول : لقد داريتكم ومَدَحتكم لِتدرّوا عليَّ بخير فأبيتم .

وقال أعرابي :

أضاحكُ ضيفي قبلَ انزاله رحله ويخصبُ عندي والمحل جَديب

وما الخِصبُ للأضياف أن يكثر القِرى ولكنما وجه الكريم خصيبُ

وتقول العامة في هذا المعنى : « لاقيني ولا تطعميني » أي لاقيني ولا تطعمني .]

١٠ ـ إيّاكِ أعني فاسمعي يا جاره :

اللسان (عنا) : ابن الأعرابي : عَنَيْتُ بأمره عِناية وعُنِيّاً وعناني أمره سواء في المعنى . ومنه قولهم : « اياكِ أعني واسمعي يا جاره » .

ويقال : عَنِيتُ وتَعَنَّيْتُ . ويقال : عُنِيَ بالشيء فهو مَعنِيٌّ به وأعنَيته وعَنَّيته بمعنى واحد ... واعتنى هو بأمره : اهتم . وحكى ابن الأعرابي وحده : عَنِيتُ بأمره بصيغة الفاعل عِناية .

وعُنِيّاً فأنا به عَنٍ ، وعُنِيتُ بأمرك فأنا مَعنيّ وعَنِيتُ به فأنا عانٍ وقال الفراء : يقال : هو مَعنيٌّ بأمره وعانٍ وعَنٍ بمعنى واحد .

قال ابن بري : اذا قلت عُنِيتُ بحاجتك فعدَّيتَه بالباء كان الفعل مضموم الأول ، فاذا عَدَّيته بغي فالوجه فتح العين فتقول عَنِيتُ ، وفي الحديث : « من حُسنِ اسلام المرء تركُه مالا يعنيه » أي لا يُهمه وقال الشاعر :

ان الفتى ليس يَمنيهِ ويقممه   الا تكلفه ما ليس يعنيه

رواه :

ق ــ ١٢٠ : يروى عن بعض العلماء أن المثل لسهل بن مالك الفزاري قاله لأخت حارثة بن لأْم الطائي :

ب ــ [نقل البكري عن أبي عبيد قوله : «ان المثل لشهل بن مالك بالشين فقال]: انما هو نَهْشَلُ بن مالك ــ وقيل سهل بن مالك ــ وليس في العرب شهل بالشين الا شهل بن شيبان وهو الفند الزماني ·

[وذكر القصة التي سترد فيما رواه المفضل بن سلمة في (الفاخر)] ·

ف ــ ٢٦٩ : أول من قال ذلك سهل بن مالك الفزاري ، وذلك أنه خرج يومئذ فمر ببعض أحياء طيء فسأل عن سيد الحي فقيل له : حارثة بن لأْم فأمَّ رحْلهُ فلم يصبه شاهداً ، فقالت له أخته : انزل في الرحب والسعة فنزل فأكرمته والطفته ثم خرجت من خباء الى خباء فرأى أجمل أهل دهرها وأكملهم ، وكانت عقيلة قومها وسيدة نسائها، فوقع في نفسه منها شيء فجعل لا يدري كيف يرسل اليها ولا ما يوافقها من ذلك ، فجلس بفناء الخباء يوماً وهي تسمع كلامه وهو ينشد :

يا أختَ خيرِ البَدوِ والحضَارَه   كيفَ ترَيْنَ فتى فَزارَه

أصبحَ يَهوى حُرةً مِعْطارَه   ايّاكِ أعني واسمعي يا جاره

فلما سمعت قوله عرفت أنه اياها يعني ، فقالت : ماذا بقول ذي عقل أريب ولا راي مصيب ولا أنفٍ نجيب ،فاقِمْ ما أقمت مكرّماً ثم ارتحل ان شئت مسلّماً · فاستحيا من قولها وقال : ما أردتُ منكراً واسوأتاه · قالت : صدقت · وكأنها استحيت من تسرعها الى تهمته فارتحل ، فأتى النعمان فحباه وأكرمه · فلما رجع نزل على أخيها ، فبينما هو مقيم عندهم تطلعت اليه نفسها ــ وكان جميلا ــ فأرسلت اليه أن اخطبني ان كانت لك فيّ يوماً من الدهر حاجة فاني سريعة الى ذلك فخطبها وتزوجها وسار بها الى قومه ·

ع ـ ١٤ : المثل لِسَيّار بن مالك الفَزاري قاله لأُختِ حارثة بن لأْم الطائي • وذلك أنه نزل بها فنظر الى بعض محاسنها فهويَها واستحيا أنْ يخبرها بذلك فجعل يشبب بامرأة غيرها • فلما طال ذلك وضاق ذرعاً بما يجد وقف لها فقال :

كانت لنا مِنْ غطفان جاره حَلاّلة" ظَعَّانَة" سَيَّاره
كأنها مِن هيئةٍ وشاره والحلي حلي التِّبْر والحجاره
مَدفعُ مَيثاءَ الى قراره اياكِ أعني فاسمعي يا جاره

والحازم العاقل قادر أن يكتم كل شيء يريد كتمانه الا الهوى فان كتمانه ممتنع • وقال العباس بن الأحنف :

مَنْ كان يزعم أن يواريَ في الهوى حتى يُشكِّكَ فيه فهو كَذوبُ
الحب أغلب للفؤاد بقهرهِ مِن أن يُرى للسر فيه نصيب
فاذا بدا سر اللبيب فانه لم يبد الا أنه مغلوب
اني لأُبغِضُ عاشقاً متستراً لم تتهمه أعيُن" وقلوبُ

م ـ ١٨٧ : [ذكر الميداني القصة كما رواها المفضل في الفاخر ـ على بعض الاختلاف ، اذ قال] :

ويقال : أجابته نظماً فقالت :

اني أقول يا فتى فَزاره لا أبتغي الزوجَ ولا الدعاره
ولا فِراق أهل هذي الجاره فارحَلْ الى أهلِكَ باستخاره

[وأكمل القصة ثم قال] : يضرب لمن يتكلم بكلام ويريد به شيئاً غيره •

أ ـ ونظمه الأحدب فقال :

يا نفسُ وعظي لَكِ بالاشاره إيَّاك أعني واسمعي يا جاره

ز ـ ١٩١١ : [ذكر الزمخشري مختصر القصة وقال] :

يضرب في التعريض بالشيء يبديه الرجل وهو يريد غيره •

[روى المبرد في الكامل ج ٢/٢٢٢ هـذا البيت للنابغة الجعدي :
أكْني بغير اسمِها وقد عَلِمَ ... اللهُ خَفِيّـاتِ كُـلِّ مكتتم]

١١ ـ إيّاكَ وما يُعتَذَرُ منه :

اللسان (عذر) العُذر : الحُجة التي يُعتذر بها والجمع أعذار عَذره يَعذره فيما صنع عُذراً وعِذرةً وعُذرى ومعذرة واعتذر فلان اعتذاراً وعذرة ومَعذرةً من دينه فَعذرته . وأعْذره كعَذره . وأعْذرَ إعْذاراً وعُذراً : أبدى عُذراً وفي المثل : « أعْذرَ مَنْ أنْذرَ » بمعنى اعتذر اعتذاراً يُعذرُ به وصار ذا عُذرٍ منه . وقال الله تعالى : (يعتذرون إليكم اذا رجعتم إليهم ، قل لا تعتذروا لن نؤمن لكم قد نبأنا الله من أخباركم) [سورة التوبة ـ ٩] يعني أنه لاعذر لهم . واعتذر من ذنبه وتَعذَّرَ : تنصّلَ ، ومنه قول علي بن أبي طالب (رض) وهو ينظر الى ابن ملجم :
« عَذيركَ مِن خليلكَ من مُرادِ »
أي هاتِ مَنْ يَعذرك . والعَذيرُ : العاذر .
رواه :

ق ـ ١١٥ : وروي عن ابراهيم النخعي [فقيه العراق] أنه اعتذر اليه رجل فقال « قد عَذرتُكَ غير مُعتذرٍ » يقول : « ان المَعاذير يَشوبُها الكذب » [ويروى أن هذا الكلام لعمر بن عبدالعزيز قاله لرجل اعتذر اليه . أي عَذرتكَ دونَ أن تعتذر] .

ب ـ [قال البكري في شرح هذه العبارة] : يريد : قد عذرتك وأنت ممسك عن عذرك غير معتذر ، فكأنه كان عنده أعذر قبل أن يعتذر فلذلك قال « ان المعاذير يشوبُها الكذبُ » وقد قال الشاعر :

اذا اعتذرَ الجاني مَحا الذنبَ عُذرهُ ... وكل امرىءٍ لا يقبل العُذرَ مُذنِبُ

وقال آخر :

اذا ما امرؤٌ مِنْ ذنبهِ جاء تائباً ... اليكَ ولم تغفِر لهُ فَلَكَ الذنبُ

وقال محمود الوراق في معنى قول النخعي :

اذا كان وجهُ العُذرِ ليس بِبَيِّنٍ ... فانَّ اطِّراحَ العُذرِ خيرٌ مِنَ العُذرِ

م ـ ١٧٢ : أي لا ترتكب أمراً تحتاج فيه الى الاعتذار منه ٠

أ ـ ونظمه الأحدب فقال :

واحذر أموراً توجب اعتذارا ينزل ذو القدر بها مقدارا

ز ـ ١٩١٥/١ : يضرب في النهي عن اقتراف الخطايا ٠

[مما يتصل بمعنى المثل أن رجلا من سراة قريش جمع بين ضيق الخُلُق وسماح اليد ، خطبَ احدى كرائم قومه وحسيباتهم ٠ فلما وفق الى قبولها ذهب اليها فقال : « يا هذه ان في سوء خُلُقٍ يعوز الى احتمال وتكرم ، فان كان بكِ عليَّ صبر" ، والا فلستُ أغُرُّكِ مني » فقالت له : « ان أسوأ خُلُقاً منكَ لمَنْ يحوجكَ الى سوءِ الخُلُق » فما جرت بينهما كلمة" حتى فرق الموت بينهما ٠ أي لم تكن بينهما مخاصمة] ٠

١٢ـ بالرِّفاءِ والبَنِينَ :

اللسان (رفأ) أصل الرُّفءِ : الاجتماع والتلاؤم من رفأ الثوبَ يرفَؤه رفأً : لأَمَ خَرقه وضمَّ بعضَه الى بعض وأصلح ما وهى منه ٠ ورفوتُ رفْواً غير مهموز ٠

ورفأ الرجل يرفَؤُه رفأً : سكَّنه ٠ قال أبو خراش :

رفَوني وقالوا ياخُوَيلدُ لاتُرع فقلتُ وأنكرتُ الوجوهَ همُ همُ

أي سكنوني ٠

ورفَّأه ترفِئةً وترفيئاً : قال داعياً له : « بالرِّفاء والبنين » والرِّفاء : الالتئام والاتفاق والبركة والنماء ٠ وفي الدعاء للمتزوج « بالرفاء والبنين » أي بحسن الاجتماع ٠ قال ابن السكيت : وان شئت كان معناه : بالسكون والهدوء والطمأنينة ٠ وفي حديث شُريح : « قال له رجل : قد تزوجت هذه المرأة ٠ قال : « بالرفاء والبنين » ٠

رواه :

ق ـ ١٣٦ : من دعاء الرجل لصاحبه بالخير ٠

ب ـ [وعلق عليه البكري فقال]قال أبو زيد : الرفاء والمرافاة' الموافقة. وأنشد :

ولما أنْ رأيتُ أبا رويْم   يُرافيني ويَكْرهُ أنْ يُلاما

فقولهم « بالرفاء » دعاءٌ بالاتفاق وحُسن الحال . ومنه : رفءُ الثوب يقال : رفأتُه أرفَؤه ورفَوْته وأرفوه .

[وذكر بيت أبي خراش] قال الحسن: تزوج عقيل بن أبي طالب امرأة فقيل له « بالرفاء والبنين » فقال : قال رسول الله (ص) : « اذا رفَّأ أحدكم أخاه فليقل : باركَ الله لكَ وباركَ عليك » .

[واستطرد البكري في الشرح اللغوي . وما ذكرناه عن اللسان فيه كفاية].

م ـ ٤٩٥ : قال أبو عبيد : الرفاء : الالتحام والاتفاق من رفيتُ الثوب . قالوا: ويجوز أن يكون من رفوتُه : اذا سكنته .

[وذكر بيت أبي خراش] وهنَّأ بعضهم متزوجاً فقال : بالرفاء والثَّبات والبنين لا البَنات . ويروى بالنبات والثبات .

م ـ ٢٥٢٠ : « على بدءِ الخير واليمن» .

[ذكر الميداني هذا المثل وقال] يقال هذا عند النكاح . أي ليكن ابتداؤه على الخير واليمن أي البركة . ويروى « على يد الخير واليمن » ومعناه : ليكن أمرك في قبضة الخير .

[وفي الحديث : « كان اذا رفَّأ رجلا قال له : « بارك الله عليك وبارك فيك وجمع بينكما في خير » . ويقال في الدعاء لمن تزوج : « نِعمَ عوفُكَ المَوف : البال والشأن .]

أ ـ ونظمهما الأحدب فقال :

هنئتَ بالرِّفاءِ والبَنينا   ونِلتَ عَيْشاً بالصَّفا مَقرونا

على ابتداء الخير واليمن فسِرْ   والتزم الخيرَ يَهُنْ كلُّ عَسِيرْ

ز ـ ٢/١١ : أي بالالتحام والتوافق . يضرب في الدعاء للناكح .

١٣ ـ بِعتُ جاري ولم ابِعْ داري :

اللسان (جور) : الجار : الذي يجاورك والجمع أجْوار وجِيرةٌ وجيران • وجاور الرجل مجاورةً وجِواراً وجُواراً والكسر أفصح : ساكنه • وانه لحَسنُ الجِيرة •

رواه :

قال الأصمعي : ومن أمثالهم في الجوار :

ق ـ ٨٩٤ : « بعت جاري ولم أبع داري» يقول : اني كنت راغباً في الدار الا أن جاري أساء مجاورتي فبعت الدارمن أجله • وقال أبو عبيد : وأخبرني ابن الكلبي أن النعمان بن المنذرسأل الصُقْعُبَ بن عمرو النهدي وكان من حكماء العرب : ما الداء العَياءُ؟ فقال : جار السوء الذي ان قاولتَه بهَتك وان غِبتَ عنه سَبعكَ [أي اغتابكَ] •

ع ـ ٢٧٢ : يضرب مثلا للرجل يترك داره لسوء معاملة جاره •

وفي الأثر :

« الجـارَ قبـلَ الـدارِ والرفيـقَ قبـلَ الطـريقِ »

وقـال المطـوي :

يقولون : قبلَ الدار جارٌ مجاورٌ وقبلَ الطريق النَّهْجِ انْسُ رفيقِ

فقلت : وندمان الفتى قبل كأسهِ وما حَثَّ كأس المرء مثلُ صديق

وساوم جار لفيروز بن حصين في دارله • فلما قاموا على الثمن قال : هذا ثمن الدار فأين ثمن جوار فيروز ؟والله لا أبيعه الا بضعفي ثمن الدار • فبلغ فيروز ، فبعث اليه بضعفي ثمنها وتركها له •

وأخبرنا ••• عن ابن سَلاَّم قال :مر طلحة بن عوف أخو عبد الرحمن ابن عوف بدار ابن أذينة الشاعر وهو ينادي عليها فقال :

ان داراً قَعَدْنا فيها وتحدَّثنا في ظلها لمَحْقُوقَة" أن تُمنَعَ مِن البيع وبعث الى ابن أذينة بثمنها وأغناه عن بيعها •

وهذا خلاف ما روي عن ابن الزيات أنه كان يقول :

« الجِوارُ قرابة" بين الحيطان »[روى أبو هلال في كتابه (الأوائل) (منشورات وزارة الثقافة ـ دمشق ١٩٨٤) عن محمد بن عبد الملك الزيات ص (٣٥١) ما يلي :

« ومَتَّ اليه رجل" بجوارٍ كان بينه وبين آبائه فقال : وما الجِوارُ ؟ انما الجِوارُ قَرابة" بين الحيطان •]

م ـ ٥٠٩ : [نقل الميداني تفسير أبي عبيد] •

أ ـ ونظمه الأحدب فقال :

جاري الذي قد بعت دون داري اذ كان جار وأسَا جِواري

ز ـ ٢/٢٦ : يضرب في سوء الجوار •

١٤ ـ الجارَ قبلَ الدار والرفيقَ قبْلَ الطريق :

رواه :

ق ـ ٨٩٣ : قال أبو عبيد : وجاءنا عن نبينا (ص) أنه قال : [وذكر الحديث] كان بعض فقهاء الشام يُحدِّث بهذا الحديث ومعناه : أن يقول : اذا أردت شراء دار فاسأل عن جوارها قبل أن تشتري ، واذا أردت سفراً فاسأل عن الرفيق قبل الشخوص •

ب ـ [وعلق عليه البكري ـ ورواه : الجار •• والرفيق •• بالرفع فقال] :

هكذا رواه أبو عبيد مرفوعاً ، والنصب جيد ، أي التَمِسِ الجار قبل الدار ، والتمسِ الرفيق قبل الطريق •

أخذه أبو تمام فقال يمدح أحمد بن أبي دواد :

بَوَّأتُ رحْلي في المراد المُقبلِ ورتَعْتُ في أثر الغَمام المسبل
مَن مُبْلغ" أفناءَ يَعْرُبَ كلها أني ابتنَيْتُ الجارَ قبلَ المنزلِ

وقال آخر :

يلومونني أنْ بِعْتُ بالرخص منزلي ... ولم يعلموا جاراً هناك يُنَغِّصُ

فقلت لهم بعضَ الملام فانما ... بجيرانها تغلو الديارُ وترخُصُ

وقال آخر : [هو المطوي كما مر] ·

يقولون قبل الدار جارٌ موافقٌ ... وقبلَ الطريقِ النهجِ أنْسُ رفيقِ

م ــ ٩٠٨ : « الجار ثم الدار » هذا كقولهم « الرفيق قبل الطريق » وكلاهما يروى عن النبي (ص) [وذكر ما أورده أبو عبيد عن الدار] ·

أ ــ ونظمه الأحدب فقال :

الجارَ ثم الدارَ يا خليلي ... فاخترْ تكُنْ ذا سُؤددٍ أثيلِ

ز ــ ١٣٢٥/١ : « الجار قبل الدار » بالرفع والنصب · قاله النبي (ص) ·

[وحكاية أبي دُلَف مع جاره مشهورة : وهي أن جاراً لأبي دلف العجلي ارتكبه دين فاحتاج الى بيع داره ، وطلب ألفي دينار ، ــ وقيمتها لا تساوي أكثر من ألف واحد ــ فاستكثروا الثمن فقال : « الدار بألفٍ ، وجوار أبي دُلف بألف » فلما سمع أبو دلف بقوله طلبه ودفع اليه ألف دينار وقال :

« لا تبع دارك وابق في جوارنا » وفي المثل : « لا ينفعك من جار سوء توَقٍّ » وقال الشاعر :

انَّ جارَ السُّوءِ جِملٌ فادحٌ ... فاستعِذْ بالله من سوء الجوار

ما لِجارِ السوء عندي حِيلةٌ ... في جميع الأرض الا بيع داري

وقالوا : « قد يؤخذ الجار بذنب الجار » وكذلك « جاره لحم ظبيٍ » أي لا غناء فيه ·

فجارُكَ عند بيتك لحمُ ظبيٍ ... وجاري عند بيتي لا يُرام

وتقول العامة في جار السوء : « كومة حجار ولا هالجار »] ·

د ـ ١١٨ [وذكر حمزة الأصبهاني في الدرة الفاخرة ضمن المثل :

« أجود من كعب » ما يلي] :

وكان [كعب بن مَامَة الايادي] اذا جاوره رجل فمات، ودَاه، وان هلك له بعير أوشاه أخلف عليه • فجاوره أبو دؤاد الأيادي الشاعر وكان يفعل به ذلك ، فصارت العرب اذا حمدت جاراً لحسن جواره قالوا : « كجار أبي دؤاد » قال الشاعر :

أطَوّفُ ما أطَوّفُ ثم آوي ... الى جارٍ كجارِ أبي دُؤادِ

وقال طرفة :

اني كفانيَ مِنْ هَمٍّ هممتُ به ... جارٌ كجارِ الدُؤاديّ الذي اتَّصفا

اتصف : أي صار وصفاً •

وممن جرى مجرى كعب في حسن المجاورة فضرب به المثل ، القَعْقَاعُ بن شَوْرٍ لأنه كان اذا جالسه رجل فعرّفه بالقصد اليه جعل له نصيباً في ماله ، وأعانه على عدوه وشفع له في حاجته ، وغدا عليه بعد ذلك شاكراً له فقال فيه الشاعر :

وكنتُ جليسَ قعْقاعِ بن شَورٍ ... ولا يَشقى بِقَعْقاعٍ جَليسُ

١٥ ـ تأبى لهُ ذلكَ بناتُ البُبي :

اللسان (لبَبَ) بنات البُبِ : عروقٌ في القلب يكون منها الرقة وقيل لأعرابية تعاتب ابنها : « ما لك لاتدعين عليه ؟ قالت : « تأبى له ذلك بنات الببي » الأصمعي قال : كان أعرابي عنده امرأة فبرم بها فالقاها في بئر غرضاً بها ، فمر بها نفر فسمعوا همهمتها من البئر فاستخرجوها وقالوا : من فعل هذا بك ؟ فقالت : زوجي فقالوا : ادعي عليه • فقالت : « لا تطاوعني بنات الببي » •

رواه :

م ـ ٦٦٣ : قالوا : أصل هذا أن رجلا تزوج امرأة وله أم كبيرة فقالت المرأة

للزوج لا أنا ولا أنت حتى تخرج هذه العجوز عنا فلما أكثرت عليه احتملها على عنقه ليلا ثم أتى بها واديا كثير السباع فرمى بها فيه ثم تنكر لها فمر بها وهي تبكي فقال: مايبكيك يا عجوز؟ قالت: طرحني ابني ههنا وذهب وأنا أخاف أن يفترسه الأسد فقال لها: تبكين له وقد فعل بك ما فعل؟ هلا تدعين عليه؟ قالت: « تأبى له ذلك بنات ألببي » [وفسر بنات ألببب كما مر] •

قال الكميت:

اليكم ذوي آل النبي تطلّعت نوازعُ من قلبي ظِماءٌ وألبُبُ

والقياس: ألب فأظهر التضعيف ضرورة •

يضرب في الرقة لذوي الرحم •

أ ـ ونظمه الأحدب فقال:

فليس مَن قالت له أمُّ الصبي تأبى له ذاكَ بَنات ألبُبي •

ز ـ ٢/٦٢: « تأبى له ذلك بنات لببي »» أي أفكاري وموداتي واللبب: الصدر [وذكر القصة كما رواها الميداني] •

يضرب لمن يود من لا يوده كأنه مجبول على ذلك •

١٦ ـ تَقَطَّعُ أعناقَ الرجالِ المَطامِعُ:

اللسان (قطع): يقال للفرس الجواد: تقطعت أعناق الخيل عليه فلم تلحقه • وفي حديث عمر (رض) حين ذكر أبا بكر (رض): « ليس فيكم من تقطّع عليه [أو دونه] الأعناق مثل أبي بكر » أي ليس فيكم أحد سابق الى الخيرات تقطّع أعناق سابقيه حتى لا يلحقه أحد مثل أبي بكر • وأنشد ابن الأعرابي للبعيث:

طمعتُ بليلى أن تَريعَ وانما تُقَطِّعُ أعناقَ الرجال المطامِعُ

[أي طمعت أن ترجع وتعود] •

[وروى ابن منظور في مادة (ريع) عَجُزَ البيت على هذه الصورة] :

« تُضرَّب أعناق الرجال المطامع »·

رواه :

ق ـ ٩٣٦ : [ذكـره أبو عبيـد في باب (الشره والجشع ومسألة الناس وقال] : من أمثالهم في الطمع والجشع · وفي بعض الحديث : « ان الصَّفاة الزَّلاَّء التي لا تثبت عليها أقدام العلمـاء، الطمع » ·

ب ـ [وعلق عليه البكري فقال] هذا عجز بيت من شعر البميث [وذكر البيت]

ع ـ ٣٨٣ : وأوله [وذكر تمام البيت] ومن أمثالهم في ذلك قول بعضهم :

« ولليأس أدنى للعفاف من الطمع »·

وقال عمر (رض) : « الطمع الكاذب فقر حاضر » وقال : « ما الخمر صرفها بأذهب لعقول الرجال من الطمع » وفي عجز بيت للنمان :

« ليس النجاح مع الحريص الطامع »

وقال بعضهم في المعنى الأول :

رأيتُ مَخِيـلةً فطمعتُ فيهـا   وفي الطمـع المـذلـَّةُ للرقـاب

وفي بعض الأسجاع : « العبد حرٌّ اذا قنع ، والحرُّ عبـد اذا طمـع » قـاله النبي (ص) ·

م ـ ٧١٦ : يضرب في ذم الطمع والجشع · قال أبو عبيد : وفي بعض الحـديث : [وذكر ما رواه أبو عبيد] ·

أ ـ ونظمه الأحدب فقال :

ولا تكنْ تطمعُ فالمَطامِعُ كَمْ   قطعت أعناقَ مَنْ هـو طامِـعُ

ز ـ ١٠٠ : [ذكر بيت البميث وقال] : يضرب في مذلة الطامع ·

١٧ ـ جَزاءَ سِنِمَّار :

اللسان (سنمر) سِنِمَّار : اسم رجل أعجمي · قال الشاعر :

جَزَتْنا بنو سعدٍ بحُسْنِ فِعالنا   جَزاء سِنمارٍ وما كان ذا ذنبِ

قال أبو عبيد : سِنمار اسم اسكاف بنى لبعض الملوك قصراً فلما أتمه أشرف به على أعلاه فرماه منه غيرة منه أن يبني لغيره مثله ، فضرب ذلك مثلا لكل من فعل خيراً فجوزي به • وفي التهذيب : من أمثال العرب في الذي يُجازي المحسن بالسوأى قولهم :

« جزاه جزاء سِنمار » [وذكر ماسوف يرد من شرح أبي عبيد] • رواه :

ق ـ ٨٨٠ : وكان من حديثه فيما يحكيه العلماء أنه كان بنّاء مجيداً وهو من الروم فبنى الخَوَرْنَقَ الذي بظهر الكوفة للنعمان بن امرىء القيس ، [في اللسان للنعمان بن المنذر • وفي الصحاح للنعمان بن امرىء القيس] فلما نظر اليه النعمان كره أن يعمل مثله لغيره فالقاه من أعلى الخورنق فخرّ ميتاً وفيه يقول الشاعر [وذكر البيت كما في اللسان] •

ع ـ ٤٤١ : يضرب مثلا لسوء الجزاء • يقال : جزاه جزاء سِنمار • [وذكر خبره كما رواه أبو عبيد وذكر البيت : (لحُسن فِعالنا)] •

وقال غيره :

جَزاني جزاهُ اللهُ شرَّ جزائِهِ جَزاءَ سِنِمارٍ بما كان قَدَّما

والناس يقولون في هذا المعنى : « جازاه مجازاة التمساح » ويحكون أن التمساح يأكل اللحم فيدخل في خلال أسنانه فيفتح فاه فيجيء طائر فيسقط عليها فيخلّلها ويأكل اللحم فيكون طعاماً للطائر وراحة للتمساح فربما ضم التمساح فاه على الطائر فيقتله [وذكر عن بعض الطيور أخباراً مشابهة لخبر التمساح] •

م ـ ٨٢٨ : أي جزاني جزاء سِنمار [وذكر خبره مختصراً] فضربت العرب به المثل لمن يجزي بالاحسان الأساءة [وذكر البيت] • ويقال : هو الذي بنى أطُم أحَيْحة بن الجُلاح ، فلما فرغ منه قال له أحيْحة : لقد أحكمته • قال : اني لأعرف فيه حجراً لو نزع لتقوّض من عند آخره • فسأله عن الحجر فأراه موضعه ، فدفعه أحيْحة من الأُطم فخرّ ميتاً • [الأُطم : الحصن

المبنى بالحجارة] [وذكره الميداني ثانية ضمن المثل ٩٤٩ « جزاء جزاء شوَّلة » وقال] :

جَزتْنا بنو لَحيان أمسِ بفعلنا جَزاء سِنمارِ بما كان يفعل

أ ـ ونظمه الأحدب فقال :

جَزاءَ سنمارِ جَزاني وكذا جَزاءَ شَولةِ فوافاه الأذى

ز ـ ٢/١٩٥ : نصبه باضمار الفعل [وذكر خبره مختصراً] ٠

يُضرب في عقوبة المحسن البريء ٠ قال شرحبيل الكلبي :

جَزاني جَزاه الله شَرَّ جزائه جَزاءَ سنمارِ وما كان ذا ذنبِ

سوى رصّهِ البُنيانَ سَبعينَ حجة يُعَلُّ عليه بالقراميد والسكب

[ويروى : (يُعلي عليه)] ٠

فلما رأى البنيان تم سُحُوقُه وآضَ كمثل الطَّود ذي الباذخ الصعب

وظنَّ سِنِمَّار" متى تَمَّ أنه يفوز لَديْه بالمودة والقرب

[ويروى : وظن سنمار" به كُلَّ حَبْوةٍ وفازَ ٠٠]

فقال اقذفوا بالعِلْجِ من شاهِقٍ فَذاكَ لَعَمْرُ اللهِ من أعظمِ الخَطبِ

[وذكر البيت : جزتنا بنو سعد] ٠

وقال نِحْيةُ بن ربيعة الفَزاري :

جزى اللهُ لأياً كُلَّها غيرَ واحدٍ جَزاءَ سِنِمَّارٍ جَزاءً مُوفَّرا

١٨ ـ حُبُّكَ الشَّيءَ يُعْمِي ويُصِمُّ :

اللسان (صمم) الصمم : انسداد الأذن وثقل السمع ٠

صمَّ يصمُّ وصَمِمَ صَمَماً وصمّاً ٠ وأصَمَّ وأصَمَّهُ الله ٠

قال الكميت :

أشيخاً كالوليد برسم دارٍ تُسائلُ ما أصَمَّ عن السؤال ؟

وأنشد ثعلب :

قل ما بَدا لكَ من زورٍ ومن كذبٍ   حلْمي أصَمُّ وأذني غير صَمَّاءِ

[وفي الأساس] : وأصمهم دعائي : اذا لم يجيبوك . قال ابن أحمر :

أصَمَّ دعاءُ عاذلتي تَحَجَّى   بآخرنا وتنسى أوَّلينا

أي تتفطن لي فتعذلني وتنسى من كان قبلي من المتيمين . يعني : ليست تتفرغ من العشاق ، دعا عليها بأن لا يسمع دعاؤها .

رواه :

ق ـ ٦٨٨ : هذا المثل يروى عن أبي الدرداء . ومنه حديث ابن عباس « ما ذكر الله الهوى في موضع من كتابه الا ذمه » وقول الشعبي « انما سمي هوىً لأنه يهوي بصاحبه » وقال بعض الحكماء : « اذا أشكل عليك أمران فلم تدر أيهما أقرب الى الصواب والسداد فانظر أثقلهما عليك فاتبعه ودع الذي تهوى فانك لا تدري لعل الهوى هو الذي زينه في قلبك وحسَّنه عندك » .

ب ـ وعلق عليه البكري فقال : بل هو مرفوع الى النبي (ص) .

وقال أبو العتاهية في معناه :

المرءُ يَعْمى عَمَّنْ يُحِبُّ فانْ   أقْصَرَ شيئاً عَمَّا به أبصرا

وفي حديث مرفوع : « جاهدوا أهواءكم كما تجاهدون أعداءكم » .

وقال الشاعر :

اذا طالبتْكَ النفسُ يوماً بشهوةٍ   وكان عليها للخلاف طريقُ
فخالِفْ هَواهَا ما استطعتَ فانما   هَواكَ عَدو والخلافُ صَديقُ

وقال آخر [هو كثير عزة من قصيدة يمدح بها عمر بن عبد العزيز] :

وفي الحلم والاسلام للمرءِ وازعٌ   وفي تَركِ طاعاتِ الفؤادِ المتيَّمِ
بصائرُ رشدٍ للفتى مُسْتَبِينةٌ   وأخْلاقُ صِدقٍ علمُها بالتعلم

وهذا الشعر لزياد الأعجم .

ع ـ ٥٣٦ : قاله رسوله الله (ص) [وذكر سنده] ٠

أراد أن حبك للشيء يعميك عن مساويه ويصمك عن استماع العذل فيه ، فأخذه الشاعر وقال [هو لعبد الله بن معاوية الأغاني ١٢/٢١٤] ٠

وعينُ الرضا عن كل عيب كليلةٌ ولكنَّ عين السخط تُبدي المساويا

وقال آخر :

خرجت غداة النحر أعترض الدمى فلم أرَ أحلى منك في العين والقلب

فوالله ما أدري أحُسن رزقتهُ أم الحبُّ يعمي مثلما قيل في الحب

وقال عمر بن أبي ربيعة :

زعموها سألتْ جاراتِها وتعرَّتْ يومَ حَرٍّ تَبْتَرِد

أكما يَنْعَتُني تُبْصِرْنني عَمْرَكُنَّ اللهُ أم لا يَقْتَصِدْ

فتضاحَكْنَ وقُلْنَ لها : حَسَنٌ في كل عَيْنٍ مَنْ تودْ

حَسَدٌ حُمِّلْنَهُ مِنْ حُسْنها وقديما كان في الناسِ الحَسَدْ

وقال غيره :

يا مَنْ يَلُومُ عَليهِ أنْظُرْ بعيني اليه

فلستَ تَبْرَحُ حتى تَصيرَ مِلْكَ يَدَيْهِ

م ـ ١٠٣٧ : أي يخفي عليك مساويه ويصمك عن سماع العذل فيه ٠ [وروى الميداني مثلين آخرين في معناه ، هما] :

م ـ ٤٠١ : « ان الهوى شريك العمى »٠

م ـ ١٦ : « ان الهوى ليميل باسْتِ الراكب » أي أن من هوي شيئا مال به هواه نحوه كائناً ما كان ، قبيحاً كان أوجميلا ، كما قيل : « الى حيث يهوى القلب تهوي به الرِّجْل » ٠

أ ـ ونظمه الأحدب فقال :

ولا تَكن من حُبُّه الشيء غدا يُعْميه أو يُصِمُّه اذا بدا
لم أرَ من حبِّي سِوى ما كر ُما ان الهوى ـ قالوا ـ شريك للعمى
لا تهوَ ما يُلقيك في المعاطب ان الهوى يميلُ باستِ الراكبِ

ز ـ ٢٠٥/٢ « حبك الشيء يعمي ويصم » أي عينك عن مساويه وأذنك عن استماع العذل فيه • قاله أبوالدرداء (رض) •
[وروى الزمخشري مثلا آخر في معناه هو] •

ز ـ ١٧٤٤/١ : « ان الهوى ليميل باست الراكب » أي يستنزله عن راحلته. يُضرب في اتباع الانسان هواه وطواعيته له •

[وفي التنزيل العزيز : (ولا تتبعِ الهَوى) (سورة ص ٣٨) (وما يَنطِقُ عن الهَوى) (سورة النجم ٥٣) (ومَن أضلُّ مِمَّنْ اتَّبعَ هَواهُ) (سورة القصص ٢٨) وفيه نحو من ثلاثين آية في (الهَوى) •

وقال المعتصم : « اذا نُصر الهوى بطَل الرأي » •

وفي الأمثال : «عين الهوى لا تصدق» « آفة الرأي الهوى » « من قوي هواه ضعف رأيه » « من أطاع هواه أعطى عدوه مناه » « هلك من تبع هواه » « من قدّم هواه دام أساه » « خالف هواك ترشد » « من هوِي هوَى » أي من أطاع هواه سقط • قال الشاعر :

وعاص الهوى المردي فكم من محلق الى الجو لما أن أطاع الهوى هوى

وقال آخر :
اذا أنت لم تعص الهوى قادك الهوى الى بعض ما فيه عليك مقالُ]

١٩ ـ الحَديثُ ذو شجونٍ :

اللسان (شجن) الشجَن : الهمُّ والحزن والجمع أشجان وشُجون شَجن ـ بالكسر ـ شجناً وشجوناً • وشجنه الأمر : أحزنه والشجن : هوى النفس والحاجة • قال :

ذكرتكِ حيث استأمن الوحش والتقت رفاق به ، والنفس شتى شجونها

وفي المثل « الحديث ذو شجون » أي فنون وأغراض • وقيل :

أي يدخل بعضه في بعض ، أي ذو شُعبٍ وامتساك بعضه ببعض قال أبو عبيد : يضرب هذا مثلا للحديث يستذكر به غيره •

قال : [وذكر ما أورده الضبي فيمايلي :]

ض ـ ٢ : زعموا أن ضبة بن أد بن طابخة بن الياس بن مضر بن معد وكان له ابنان يقال لأحدهما سعد والآخر سُعَيْد ، وأن ابل ضبة نفرت تحت الليل وهما معها ، فخرجا يطلبانها فتفرقا في طلبها فوجدها سعد فجاء بها • وأما سعيد فذهب ولم يرجع • فجعل ضبة يقول بعد ذلك اذا رأى تحت الليل سواداً مقبلا « أسعد" أم سُعَيْد" ؟» فذهب قوله مثلا • ثم أتى على ذلك ما شاء الله أن يأتي ، لا يجيء سعيد ولا يُعلم له خبر • ثم ان ضبة بعد ذلك بينما هو يسير والحارث بن كعب في الأشهر الحرم وهما يتحدثان ، اذ مرّا على سرحة بمكان ، فقال له الحارث : أترى هذا المكان ؟ فاني لقيت فيه شاباً من هيئته كذا وكذا ـ فوصف صفة سعيد فقتلته وأخذت بُرداً كان عليه ، ومن صفة البرد كذا وكذا ـ فوصف صفة البُرد ـ وسيفاً كان عليه • فقال ضبة : ما صفة السيف ؟ قال : ها هو ذا علي • قال : فأرنيه ، فأراه اياه فعرفه ضبة ، قال « ان الحديث لذو شجون» ثم ضربه حتى قتله ، فذهب قوله هذا أيضاً مثلا • فلامه الناس وقالوا اقتلت رجلا في الأشهر الحرم ؟! • فقال ضبة : « سبق السيف العذل » فأرسلها مثلا • وقال الفرزدق :

ولا تأمننّ الحرب ان اشتغارها كضبَّة اذ قال : الحديث شجونُ

[في اللسان : ان استعارها بالسين المهملة] •

ق ـ ١٠٢ : [ذكر أبو عبيد ما أورد المفضل الضبي كما مر • وعنده بيت الفرزدق (ان استعارها كما في اللسان)] •

ب ـ وعلق عليه البكري فقال : قد ذكر أبو عبيد حديث هذا المثل وأول من نطق به ، وترك معنى قولهم : « ذو شجون » ومعناه أن يدخل بعضه في بعض ويجر بعضه بعضاً • مأخوذ من الشواجن وهي أودية كثيرة الشجرة غامضة يقال :

أشجنت الأرض : اذا كثرت الشواجن فيها وهي الأودية والشجون أيضاً • الحاجات واحدها شجن • قال الشاعر :

« والنفس شتى شجونها »

قال ابن الانباري : معنى قولهم :« ذو شجون » أي ذو فنون وتمسك وتشبك من بعضه ببعض ، يقال :شجر متشجن اذا التف بعضه ببعض وقال النبي عليه الصلاة والسلام : « الرَّحِمُ شِجنةٌ من الله » ويقال : شُجنة ـ بالضم ـ • قال أبو عبيد : معناه القرابة مشتبك بعضها ببعض كاشتباك العروق • قال : ثم استعملوا الشجن في معنى الحاجة والحب ، لي في موضع كذا شجن أي حاجة وحب • قال :

اني سأبدي لك فيما أبدي   لي شَجَنانِ : شجنٌ بنجدِ

وشجن لي ببلاد الهند

[وذكر البكري بيت الفرزدق مع بيت قبله ، ثم قال] :

هكذا روي عن أبي عبيد (ان استعمارها) بالسين والعين المهملتين • ورواه ابن الأنباري (ان اشتغارها) بالشين والغين المعجمتين ، قال : يريد هيجها وانتشارها من قولهم « شغر برجله » اذا أمكن • يقول : تفاجئك كما فاجأ ضبة الحارث ، يريد : ان قتل ضبة للحارث كان الكلام سببه كما قال الآخر :

فان النارَ بالعُودينِ تُذكى   وانْ الحرب يقدمُها الكلام

وقالوا : الحرب أولها نجوى ، وأوسطها شكوى ، وآخرها بلوى •

ف ـ ١١٦ : أي ذو فنون وتشبث بعضه ببعض • وأول من تكلم به ضبة [وذكر القصة كما رواها المفضل] •

ع ـ ٥٦٦ : وهو على حسب ما تقول العامة : الحديث يجر بعضه بعضاً • والمثل لضبة [وذكر القصة •••وبيت الفرزدق عنده (ان اشتغارها ـ بالشين المعجمة) ثم قال] :

وقيل : « الحديث ذو شجون ، وشجونه أحسن منه » ٠

وقيل في مثل آخر : « الحديث أنزى من الظبي » أي يفتح بعضه بعضاً ٠

م ــ ١٠٤٤ : أي ذو طرق الواحد شجْن بسكون الجيم والشواجن أودية كثيرة الشجر الواحدة شاجنة ٠ وأصل هذه الكلمة الاتصال والالتفاف ، ومنه : الشجنة : الشجرة الملتفة الأغصان ٠

يضرب هذا المثل في الحديث يتذكر به غيره ٠ وقد نظم الشيخ أبو بكر علي ابن الحسين القهستاني هذا المثل ومثلا آخر في بيت واحد وأحسن ما شاء ، وهو :

تذكَّرَ نجداً والحديثُ شجونُ فجُنَّ اشتياقاً والجنونُ فنونُ

[وذكر قصة ضبة قائل المثل مختلفة عما رواها المفضل الضبي اذ قال] : فمكث ضبة ما شاء الله أن يمكث ، ثم انه حج فوافى عكاظ فلقي بها الحارث بن كعب ورأى عليه بُردي ابنه سعيد فعرفهما ، فقال له : هل أنت مخبري ما هذان البُردان اللذان عليك ؟ قال : بلى ٠ لقيت غلاماً وهما عليه فسألته اياهما فأبى عليَّ فقتلته وأخذت بُرديه هذين ٠ فقال ضبة : بسيفك هذا ؟ قال : نعم ٠ فقال : فاعطنيه أنظر اليه فاني أراه صارماً ٠ فأعطاه الحارث سيفه ٠ فلما أخذه من يده هزه وقال : « الحديث ذو شجون » ثم ضربه به حتى قتله ٠٠٠

[وأكمل نهاية القصة : وذكر بيت الفرزدق ، وعنده (استمارها)] ٠

أ ــ ونظم الأحدب فقال :

وكُنْ فتىً حديثُهُ شجونُ في الرَّوع أعداهُ به تَهونُ

و ــ ٤ : أي ذو فنون وتشبث بعضه ببعض [وذكر القصة] ٠

ز ــ ٦٨٧ و ١٣٣٦ : [ذكره الزمخشري مرتين وقال] :

يضرب لحديث يستذكر به غيره ٠ قال :

قالت لنا ــ والقولُ ذو شجونِ أسْهَبْتَ في قولكَ كالمجنونِ

[وذكر بيت الفرزدق ٠ وعنده (ان استعارها بالسين المهملة)] ٠

٢٠ - الحُسْنُ أحْمَرُ :

اللسان (حسن ، حمر) الحُسن : ضد القبح وجمعه محاسن • وقد حَسن الرجل فهو حَسن وحاسِن وحَسين وحسّان • وحسُنت المرأة فهي حسَنة وحسْناء وحُسَّانة • قال الشماخ: « يا ظبية عُطلاً حُسَّانة الجِيد » • الأحمر من الأبدان ما كان لونه الحمرة وهي من الألوان المتوسطة وفي قولهم : « أهلك النساء الأحمران » يعنون الذهب والزعفران أي أهلكهن حب الحلي والطيب •

قال : و « الحسن أحمر » يعني أن الحسن في الحمرة ومنه قوله : [هو بشار بن برد] :

فـــاذا ظَهَـــرْتِ تَقَنَّعِـي بالحمـر انَّ الحُسْنَ أحمـــر

وقالوا : « الحسن أحمر » أي شاق • وقال ابن الأثير : كَنى بالأحمر عن المشقة والشـدة ، أي من أحب الحُسن احتمل المشقة •

وقال ابن الأعرابي : يريدون : ان تكلفت الحسن والجمال فاصبر فيه على الأذى والمشقة ، يقال ذلك للرجل يميل الى هواه ، ويختص بمن يُحب كما يقال : « الهوى غالب » •

رواه :

ق ـ ٧٥٢ : [ذكره أبو عبيد في (باب النَّيقة في الحاجة واحتمال التعب فيها) رواية عن الأصمعي] قال : وأحسبه انما يعني أنه من أراد الحُسن والجمال صبر على أذاه ومشـقته في الحمل على البدن والمال من طلب الهيئة ، وذلك لقولهم : « الموت الأحمر » •

ومنه قول علي (رض) : « كنّا اذا احمرَّ البأس اتقينا برسول الله فلم يكن منا أحد أقرب الى العدو منه » •

وقال أبو زبيد الطائي يذكر الأسد يفترس الرجل :

اذا عَلقتْ قِرناً خَطا طيف كفه رأى الموتَ بالعينين أسود أحمرا

ب ـ وعلق عليه البكري فقال :

ذهب أبو عبيد في تفسيره الى الشدة وهو قول الأصمعي ·

وذهب غيره الى أن الحُسن في الحمرة من الألوان · وأنشد :

وإذا خرجتِ تقنعي بالحمر ان الحسن أحمر
وخذي ملابس زينةٍ ومُصَبَّغاتٍ فَهي أشهر

[ويروى أفخر] وهذا هو الذي اختاره أبو محمد بن قتيبة قال : وقال المفسرون في قوله سبحانه (فخرج على قومه في زينتهِ) (القصص ٧٩) أي أنه خرج في ثياب حمر ·

ع ـ ٥٥٠ « الحسن أحمر » معناه أن المال الذي فيه الجمال يحمر معه الوجه · فالأحمر كناية عن الجهد والمشقة · ومنه قولهم « موت أحمر » أي موت في شدة وجهد · قال مسلم :

قوم اذا احمرّ الهجير من الوغى جَعلوا الجماجم للسيوف مَقيلا

يعني اذا احمرّ ألوان القوم في الهجير مما يلقون من الشدة والصعوبة ·

فأما قول الشاعر :

هِجان" علتْها حُمرة في بياضِها تروق به العينين والحُسن أحمرُ

فانه يعني أن الحسن في حمرة اللون مع البياض دون الصفرة وغيرها من الألوان · ومنه قول الآخر : « فادخلي في الحُمر انّ الحُسن أحمر » ·

م ـ ١٠٤٨ : « الحسن أحمر » معناه من قولهم « موتٌ أحمر » [وذكر قول علي] ومعنى المثل : من طلب الجمال احتمل المشقة ·

وقال أبو السَّمح : اذا خضَبت المرأة يديها وصبغت ثوبها ، قيل لها هذا · يريد أنّ الحسن في الحمرة · وقال الأزهري : الأحمر : الأبيض والعرب تسمي الموالي من عجم الفرس والروم (الحمر) لِغلبة البياض على الوانهم. وكانت عائشة تسمى (الحُميراء)لغلبة البياض على لونها ·

أ ـ ونظمه الأحدب فقال :

بحُمرةِ الخدِّ عَذابي أكبرُ والحُسن ـ يا أسودَ طرفٍ ـ أحمر

م ـ ٢٤٩ : [وفي شقاء الحُسن روى الميداني] :

« ان من الحُسن شقوةً » وذلك أن الرجل ينظر الى حسنه فيختال فيعدو طوره فيشقيه ذلك ويبغّضُه الى الناس .

[وقال أحمد شوقي : « ومن الحُسن ما قتل » وذلك لشدة أسرهِ وفتكه في القلوب . ولمطربة العصر « أم كلثوم » أغنية « الهوى غلاّب » . وقد صنف القدامى والمحدثون في « مدامع العشاق » كتباً كثيرة] .

أ ـ ونظمه الأحدب فقال .

لا تَغتررِ بالحُسن يا من خَطرا انّ من الحُسن لَشِقْوةً تُرى

ز ـ ١/١٣٤٥ : « الحُسن أحمر » أي ذو مشاق وأذى من قولهم « موتٌ أحمر » يراد حمرة الدم [كأنه لا يُنال الا بالقتال وسفك الدم] وقيل : يراد أن بصَر الرجل يمدد حتى يتراءى له الدنيا حمراء أي من أراد الحسن وأحبّه قاسى فيه الشدائد . وقيل : لأن وجنتي المُحِب تحمران خجلا لما يسمع من العَذل .

يضرب لمن رام أمراً فتحمل فيه المشقة ،

(البقية في العدد القادم)

الرموز ومراجع النصوص :

ض : المفضل بن محمد الضبي : (امثال العرب) دار الرائد العربي ـ بيروت ولد ما بين ٩٨ ـ ١٠٣ هـ • وتوفي ١٧١ هـ •

ج ـ مؤرج بن عمر السدوسي : (الامثال) الهيئة المصرية للتاليف والنشر ١٣٩١ هـ •
ولد في اوائل القرن الثاني للهجرة • وتوفي سنة ١٩٥ هـ •

ق : ابو عبيد القاسم بن سلام (الامثال) دار المامون ـ دمشق ١٤٠٠ هـ •
ولد حول منتصف القرن الثاني الهجري • وتوفي سنة ٢٢٤ هـ •

ك : ابو عكرمة عامر بن عمران الضبي (الامثال) مطبوعات مجمع اللغة العربية دمشق •
ولد في اواخر القرن الثاني الهجري • توفي سنة ٢٥٠هـ •

ف : المفضل بن سلمة بن عاصم (الفاخر) الهيئة المصرية للكتاب ١٩٧٤ م •
ولد في اوائل القرن الثالث الهجري • توفي سنة ٢٩٠ـ ٣٠٠ هـ •

د : حمزة الاصبهاني (الدرة الفاخرة) دار المعارف بمصر •
ولد في اواخر القرن الثالث الهجري • توفي سنة ٣٥١هـ •

ع : ابو هلال العسكري الحسن بن عبد الله (جمهرة الامثال) مؤسسة العربية الحديثة القاهرة •
ولد في مطلع القرن الرابع الهجري • توفي سنة ٣٩٥هـ •

م : أبو الفضل احمد بن محمد الميداني (مجمع الامثال) المكتبة التجارية بمصر ١٣٧٩ هـ •
ولد حول منتصف القرن الخامس الهجري • توفي سنة ٥١٨ هـ •

و : ابو الحسن علي بن احمد الواحدي (الوسيط) دار الكتب الثقافية بالكويت ١٣٩٥ هـ •
ولد حول سنة ٤٠٠ هـ • توفي سنة ٤٦٨ هـ •

ز : ابو القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشري (المستقصى) دار الكتب العلمية بيروت ١٣٩٧ هـ •
ولد سنة ٤٦٧ هـ • توفي سنة ٥٣٨ هـ •

ب : ابو عبيد البكري الاندلسي (فصل المقال) دار الامانة ومؤسسة الرسالة بيروت ١٣٩١ هـ •
ولد سنة ٤٣٢ هـ • توفي سنة ٤٨٧ هـ •

أ : ابراهيم الأحدب الطرابلسي (فرائد اللآل) طبعة سنة ١٣١٢ هـ •
ولد سنة ١٢٤٢ هـ • وتوفي سنة ١٣٠٤ هـ •

لسان العرب : دار صادر ودار بيروت ١٣٧٥ هـ •
تاج العروس : طبعة وزارة الاعلام في الكويت •
اساس البلاغة : (الطبعة الاولى بطريقة الفوتو اوفست) القاهرة ١٣٧٢ هـ •
مختار الصحاح : (دار المعارف بمصر) •
شرح شواهد المغني للامام السيوطي المتوفي ٩١١ هـ (لجنة التراث العربي بدمشق) رفيق حمدان وشركاه •
العقد الفريد : (مطبعة لجنة التاليف والترجمة والنشر)١٣٦٧ هـ •
المحاسن والاضداد للجاحظ (دار مكتبة العرفان) بيروت •
عيون الاخبار لابن قتيبة : (دار الكتاب العربي) بيروت •
التمثيل والمحاضرة للثعالبي : (دار احياء الكتب العربية)القاهرة ١٣٨١ هـ •
ثمار القلوب للثعالبي : (دار نهضة مصر للطبع والنشر)١٣٨٤ هـ •

ملاحظة : ارقام الامثال المتتالية من ١ ـ ٥٠ موضوعة والارقام بجانب الرمز هي ارقام الامثال في مصادرها [ ] : ما بين المعقوفتين ليس من أصل النصوص •
ـ الامثال المولدة العشرة الاخيرة مصدرها مجمع الامثال للميداني وهي من دون تفسير الاصل •

كتاب المولودين

تاليف: حنين بن اسحق

تحقيق: د. يوسف حبي

ثمة سؤال هام : ما هي الصفات اللازمة والضرورية لمخطوطة ما حتى تستحق التحقيق والنشر ؟ وهل كل ما كتبه القدماء جدير بالنشر ؟

ويبدو لي من معظم ما نشر حتى الآن أن المحققين يفضلون نشر المخطوطات القصيرة ، وذات النسخ المحدودة ، متذرعين تارة بأنها نادرة ، وتارة أخرى بأنه لا يوجد منها سوى نسخة واحدة .

وهكذا مثلا ، من كل كتب ابن الجزار لم يطبع له سوى كتاب صغير وهو : « **سياسة الصبيان وتدبيرهم** »(١) تحقيق د. هيله في تونس . والعذر المقدم هو انها نسخة وحيدة فريدة نادرة .

أما كتابه الأساسي وهو « زاد المسافر » فلم يحقق وينشر حتى الآن الشيء الذي دعى مانفريد أولمان(٢) ، أن يطلق جملة تعجب مبطنة بالسخرية في كتابه « **الطب في الاسلام** » ، وهو في رأينا ، محق في تعجبه .

وها هو الأب جوزيف حبي ، وهو قسيس سرياني يقدم لنا هذا الكتيب مقدما الأعذار نفسها .

فكتاب حنين بن اسحق « **المسائل** »★ الذي يعد أفضل ما كتبه حنين في الطب ، لا يزال راقدا على رفوف المكتبات غير مطبوع . بينما ظهر كتاب المولودين الى النور ؟ .

والواقع أن ندرة نسخ المخطوط ليست حجة مقنعة .

★ يقوم بتحقيق الكتاب منذ سنوات عديدة : د. محمد جلال موسى بالتعاون مع د. بول غليونجي . ولكنه حتى الآن لم يظهر للوجود .

فالندرة في أغلب الأحيان ، هي مرادف لقلة الأهمية ٠ فعندما يظهر كتاب هـام يقبل الناس على اقتنائه ، وهكذا كانت حال كتب سالف الزمـان ٠ ومهما كان الكتـاب ضخما فأهميته تغطي التعب في نسخه وتكاليف ذلك : ككتاب زاد المسافر اذ يوجد في العالم حوالي عشر نسخ ، وكتاب المسائل يوجد منه اثنتا عشرة نسخة ٠٠٠ بينما لكتاب المولودين نسخة واحدة فقط ٠

هذا بغض النظر عن الكتب الضخمة ككتاب القانون ، والحاوي ، والتصريف ، والجامع فنسخها كثيرة رغم عدد صفحاتها الكبـيرة ٠

فهل المانع هو تردد المحققين في الاقدام على عمل كبير ، أم ان صعوبة هذا العمل من قبل من لم يدرس الطب ، ولا مارسه ؟٠

★ ★ ★

فالكتاب كله برمته يقع في ١٢ صفحة (من ١٢٩ الى ١٤١) في الصورة المصورة للمخطوط والملحقة في الكتاب ٠ ويقع بعد التحقيق في ٣٥ صفحة (من ٢٤ الى ٥٩) ٠

والواقع أن لهذا الاتجاه خطره ، فهو يشجع على السهولة من ناحية ، ويعطي أسوأ الأفكار عن المؤلفين ٠ لأننا اذا أردنا فعلا خدمة هؤلاء ، فيجب علينا تقديم روائعهم بأحلى وأجلى صورة ٠ أما هذه الكتيبات فهي لا تفي بالغرض ٠

كذلك فمن بين هذه الكتيبات يجب اختيار ما له قيمة وأهمية ولقد سبق للأب حبي أن نشر في مجلة « المورد » (٣) تحقيقاً لثلاث رسائل في الكواكب واستحضـار الأرواح » للكندي ٠ وهي ، في رأينا ، تشوه وجـه الكندي الناصع اذ تصمه بالاعتقاد بالسحر والشعوذة ٠٠

يعترف حنين بأنه أخذ كتابه عن كتاب أبقراط ، في بداية الكتاب ، وهذا مايسقط كل أهمية للكتاب ، ويزيد الطين بلة أن المحقق لم يقـدم للكتاب بشرح علمي جيد واف ، فيقارن بين ما جاء به ابقراط ، وما كتبه حنين ليستكشف الجديد في معارف هذا ، وما اضافه على ذاك ٠

ولم يحمل المحقق نفسه عناء دراسة الموضوع طبياً وشرح غوامض الكتاب وأسراره كأن يشرح نظرية القدماء في الحمل والولادة ، ومشكلاتها ، وخاصة مشكلـة المولودين في ثمانية أشهر الذين كانوا حسب اعتقاد القدماء غير قابلين للحياة ٠

ثم مقارنة الكتاب مع ما يماثله من الكتب الأخرى اللاحقة ككتب ابن سينا وابن النفيس وابن الجزار وغيرها ٠٠ فهذا مـن صميم عمل المحقق ٠

فالموضوع هو : تأريخ الطب ٠٠

أي أنه مؤلف من : قسم تاريخي وفيه يجب ذكر كل ما يتعلق بتاريخ المؤلف ولكنه هنا غير ضروري نظراً لشهرة حنين ، ولأن مجمع اللغة السريانية سبق له ونشر كتاباً مفصلا عن الموضوع ·

وتاريخ الكتاب ·

وتاريخ للمعلومات الطبية فيه كما ذكرنا ، لأن المعلومات بحد ذاتها لا قيمة لها في أيامنا هذه ولكن تطور الفكر الطبي واتباع سيرته ، واستشفاف فلسفته ، وهنا تكمن القيمة الحقيقية للكتب الطبية القديمة على ما نعتقد ·

أما تقديمه بهذه الصورة الفجة ، فلا يخدم الفكر ولا تاريخ الطب ·

لقد اكتفى المحقق بسرد أسماء المراجع التي ذكرت الكتاب ، وبمختصر لا معنى ولا مبرر له ·

أما طريقة التحقيق فعليها مأخذ أيضاً · لقد اتبع الكاتب أسلوباً غريباً : فهو يرقم الملاحظات الهامشية بالتسلسل ، ويضع الكلمة التي يعتقدها صحيحة في الهامش ويكثر من وضع العناوين · هذا الى جانب الطبع الرديء والاخراج السيء ·

كذلك فقد أهمل المحقق ترتيب النص بشكل يسهل قراءته ، ويجلو غوامضه · فلا تنويع في الحرف ، ولا تزويق في العرض · وهكذا فالكتاب من الناحية الشكلية منفر مزعج ، صعب القراءة ·

* * *

وكتاب حنين عبارة عن عرض جديد وتقديم مغاير لكتاب ابقراط في الموضوع نفسه والعنوان نفسه تقريباً ·

والتغيير الوحيد هو أن حنيناً وضعه بصيغة السؤال والجواب · وهي طريقة كانت دارجة الاستعمال عند اليونان والرومان ، لأنها تسهل الفهم والقراءة والدرس على الطالب · وهي الطريقة نفسها التي استعملها حنين في كتابه (المسائل) واستعملها الرازي في كتابه (ما الفارق) ·

ولقد أهمل المحقق الفهارس من الناحية العلمية الفنية ، وكان من الواجب أن يرفق المصطلحات بمرادفاتها اللاتينية واحدى اللغات الحية ، وأن ينهي الكتاب بتقديم له وترجمة مختصرة باحدى اللغات الأوربية الحية (الفرنسية مثلا أو الانكليزية أو الألمانية) · وذلك لكي يكون الكتاب ذا قيمة علمية حقة ، وليكون مرجعاً جيداً يستفيد منه المثقف وغير المختص ، على غرار الكتاب الذي حققه ماكس مايرهوف لحنين نفسه وهو : العشر مقالات في العين(٤)·

* * *

والواقع قد يبدو التحقيق عن نسخة واحدة أمرا سهلا مغريا • لكنه في الواقع على غاية من الصعوبة • اذ لا تخلو مخطوطة مهما كانت قصيرة ، وخطها جميل ، من كلمات مطموسة ، وأخرى مغلوطة ، وثالثة مشوهة، عدا عن النقص في الجمل والكلمات وخاصة تلك التي تبدو ذات خط جميل وتزويق حلو •

وهنا تبرز براعة المحقق وخبرته في الموضوع ، ومعرفته بأسلوب المؤلف ، وطريقته في التاليف والتعبير • وطبعاً لا يمكن للمرء أن يحصل على هذه الخبرة الا بعد مران طويل ، ومراس • وتخصص في موضوع واحد • بل وفي مؤلف واحد اذا اقتضى الأمر ولفترة ما على الأقل •

وهذا لا ينطبق بكل أسف على السيد الدكتور المحقق •

وخلاصة القول فالكتاب ثانوي الأهمية ولا يجذب سوى المختص بتاريخ الطب العربي فقد يستعين به أحياناً في دراساته •

د• سلمان قطاية

استاذ في كلية الطب بجامعة حلب

□ المراجع :

١ ـ د• الهيله : محمد الحبيب ـ سياسة الصبيان وتدبيرهم لابن الجزار القيرواني ـ الدار التونسية للنشر ـ تونس ـ ١٩٦٨ •

٢ ـ Ulmann Manfred : Der Medizine Im Islam Brill - Leiden - 1970 - P. : 174

٣ ـ المورد : المجلد الثامن ـ العدد الاول ـ ١٣٩٩ ـ ١٩٧٩ ـ ص : ١٦٣ •

٤ ـ ابن اسحق : حنين ـ كتاب العشر مقالات في العين ـ تحقيق : د• ماكس مايرهوف ـ المطبعة الاميرية بالقاهرة ١٩٢٨ •

★ ★ ★

يصـــدر قريبـــا

عن اتحـاد الكتّـاب العـرب

خطـوات في الضبـــاب

روايـة : ملاحـة الغاني

* * *

أبو حيـان التوحيـدي

مسرحية : خالد محي الدين البرادعي

* * *

دقـات القلب

شـعر : بيـان الصفـدي

* * *

اغنيـات لقمـر الطفـولة

شـعر : ميخـائيل عيـد